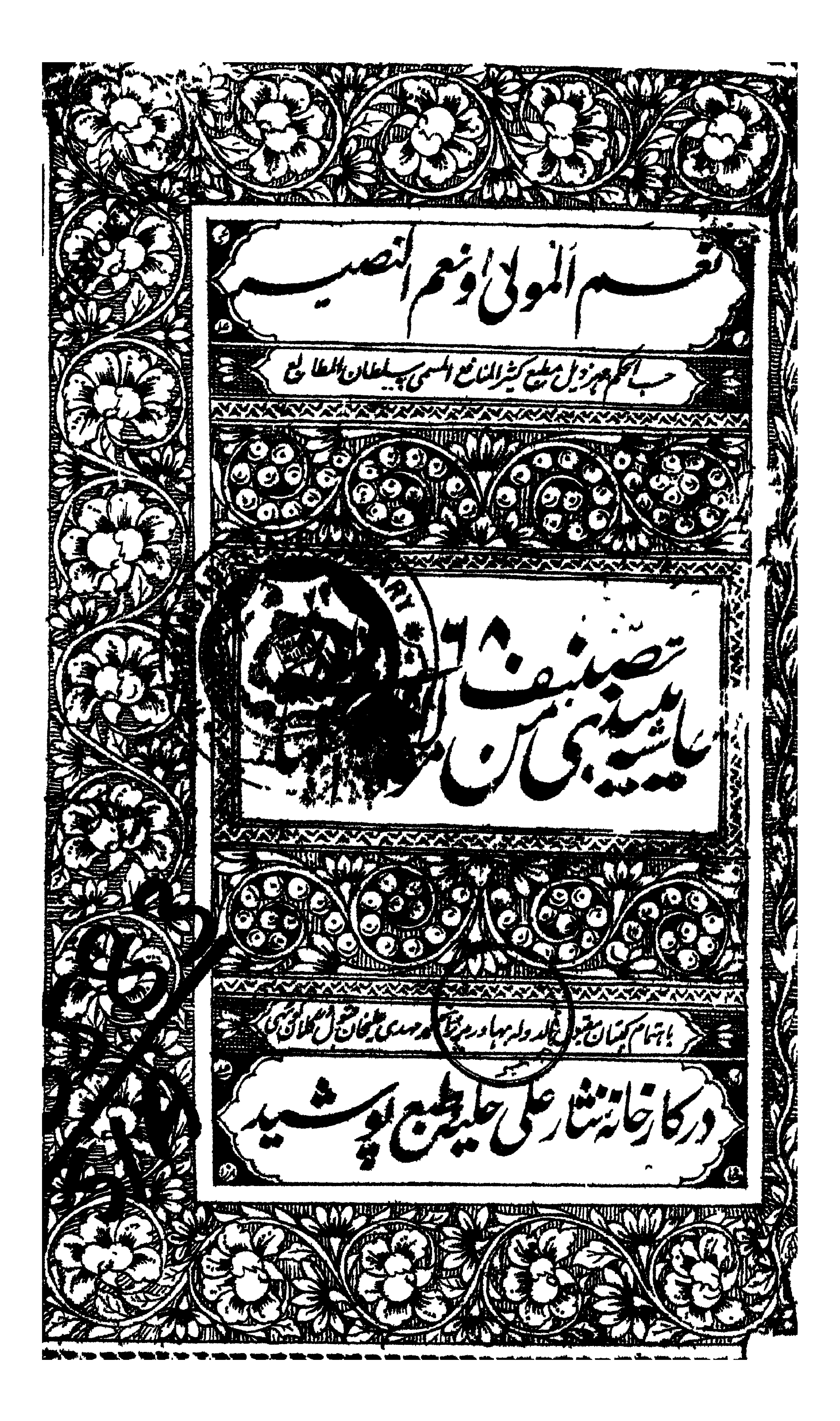
6583/51A


نعم المولی و نعم النصیر
حاشیہ میبذی
در کارخانہ نثار علی حلیہ طبع پوشید

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله الهداية [illegible] **اقول** بمعنى الدلالة الموصلة الى المط وارادة الطريق الموصل الى المط وقيل بمعنى
الدلالة الموصلة [illegible] والايصال الى المط ونفيها [illegible] بقوله تعالى انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء
[illegible] ارادة الطريق فكيف يجوز نفيها عنه ع والثاني بقوله تعالى واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على
[illegible] اذا كانت الهداية بمعنى الايصال الى المط يصير معنى الكلام هكذا فاما ثمود فاوصلناهم الى المط فلم
[illegible] في الكلام اقول ان الهداية حقيقة في الدلالة على ما يوصل الى المط والدلالة الموصلة
[illegible] المحقق الدواني في حاشية التهذيب واحتمال التجوز مشترك والحاصل ان الجواب بارتكاب
[illegible] الهداية [illegible] ما يوصل الى المط ومجاز في الدلالة الموصلة بان يكون الهداية في قوله تعالى انك
[illegible] في معناها المجازي غير صحيح لان هذا الجواب مشترك لانه لقائل ان يقول ان
[illegible] ومجاز في الدلالة على ما يوصل ويكون قوله تعالى واما ثمود فهديناهم مستعملة في المعنى
[illegible] فلم يسلكوا الطريق واستحبوا العمى على الهدى فهذا من قبيل ذكر السبب
[illegible] عدم السلوك على الطريق فاندفع بما ذكرنا ما يتوهم ان الهداية في قوله تعالى
[illegible] لا يصح حملها على الدلالة على ما يوصل الى المط وارادة الطريق الموصل
[illegible] فاريناهم الطريق الموصل الى المط فلم يروا لان استحباب
[illegible] عدم رويتهم الطريق فيلزم الكلام على ما هيا [illegible] منه وهو التناقض
[illegible] المراد من استحباب العمى على الهدى هو عدم السلوك على الطريق [illegible]
[illegible] ان المراد منه عدم رويتهم الطريق حتى يلزم التناقض في الكلام والجواب

اصح عن النقض بالآيتين المذكورتين هو ان يقال ان الهداية مشترك لفظي بين الايصال الى المط وارادة الطريق
على ما يفهم من كلام شريف المحققين السيد الشريف والعلامة التفتازاني من حواشيهما على الكشاف ولا باس
علينا بان ننقل كلاميهما واعلم ان صاحب الكشاف قد في تفسير قوله تع اهدنا الصراط المستقيم هدى اصله ان
يتعدى باللام او الى كقوله تع ان هذا القران يهدي للتي هي اقوم وانك لتهدي الى صراط مستقيم
فعومل معاملة اختار في قوله تع واختار موسى قومه وقد السيد السند في حاشيته على ذلك الموضع فيه اشعار
بانه لا فرق بين المتعدي بنفسه والمتعدي بالحرف لكن نقل ان هداه لكذا او الى كذا انما يقال اذا لم يكن في ذلك
فيصل بالهداية اليه وهداه كذا لمن يكون فيه فيزداد ويثبت ولمن لا يكون له فيصل بالهداية ولا نزاع في
الاستعمال الثلث الا ان منهم من فرق بان معنى المتعدي بنفسه هو الايصال الى المط فلا يكون الا فعل الله
فلا يسند الا اليه كقوله تع لنهدينهم سبلنا ومعنى المتعدي بحرف الجر هو ارادة الطريق فيسند تارة الى القران
واخرى الى النبي ع كما في الآيتين انتهى وهذا ظاهر في ان الهداية مشترك لفظي بين المعنيين قال العلامة
التفتازاني ايضا في حاشيته على ذلك الموضع من الكشاف سيجيء في كلامه ما يدل على الفرق من جهة المعنى بين المتعدي
بنفسه وبين المتعدي بالحرف وبالجملة فلا كلام في مجيء هديته الطريق وهديته الى الطريق وللطريق وقد يفرق
بينهما بان معنى الاول الاذهاب والايصال الى المقصود ولذا يسند الى الله تع خاصة ومعنى الثاني ارادة الطريق
فيسند الى النبي صلعم مثل انك لتهدي الى صراط مستقيم والى القران نحو ان هذا القران يهدي للتي هي اقوم انتهى وهذا
ايضا ظاهر في ان لفظ الهداية مشترك لفظي بين المعنيين بقي في هذا المقام شيء هو ان الهداية اذا كانت بمعنى الايصال لا بد
الى جنابه تعالى ويجعل الهداية في قوله تع انك لا تهدي من احببت بمعنى الايصال اي لا توصل الى المط من احببت فح
لا وجه للتخصيص بمن احببت لانه اذا كانت الهداية بمعنى الايصال مختصة بجنابه تع تكون منفية عنه ص مط سواء كانت
بالقياس الى من احببت او غيره ويمكن ان يقال وجه التخصيص بمن احببت هو اهتمامه ص بشانهم يعني انك مع اهتمامك
بشانهم لا تهدي بالمعنى المذكور وهو الايصال الى المط فبالطريق الاولى ان لا تهدي غيرهم فيكون الهداية
منفية عنه ص مط على هذا الطريق ومما يتعلق بهذا البحث هو ان المحقق الدواني قال في حاشية التهذيب يمكن
ان يكون الهداية في قوله تع انك لا تهدي من احببت بمعنى الدلالة على ما يوصل الى المط يعني انك لا تتمكن من ارادة
الطريق لكل من احببت بل انما يمكنك ارادة الطريق لمن اردنا انتهى ولا يخفى ان المنفي ح التمكن من الهداية بمعنى الدلالة
على ما يوصل لا ان المنفي هو الهداية بالمعنى المذكور والناقض انما اجرى نقضه على تقدير كون المنفي هو الهداية بمعنى ارادة
الطريق لا على تقدير كون المنفي هو التمكن منها ايضا فالنقض على ذلك التقدير وارد وغير مندفع الا ان يقال ان حاصل
التوجيه هو انه ليس المراد ما هو ظ الآية حتى يتوجه النقض بل المراد غير الظ وهو نفي التمكن فلا يرد النقض ح وايضا

على هذا التوجيه يكون في الكلام اضمار ومثل هذا الاضمار يجوز ارتكابه في قوله تعالى واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى بان يقدر المعنى انا اظهرنا على ثمود مقدمات الايصال الى الحق من ارسال الرسول عم واظهار المعجزات على يده فاستحبوا العمى فيكون احتمال الاضمار كاحتمال التجوز مشتركا وايضا لا اختصاص لنفي التمكن بالهداية بالمعنى المذكور لان شيئا من افعال العباد لا يكون بحيث لا يحتاج الى تمكين الله تعالى واقداره لان جميع افعالهم باقداره تعالى وتمكينه وايضا لا تخصيص لنفي التمكن المذكور بمن احبت بل هو عام شامل له ولغيره الا ان يتوجه ما ذكرنا سابقا فتذكر **قوله** وكل شيء يعود اليه آه يمكن ان يكون هذا تعليلا لقوله الهداية امر من لديه يعني ان الهداية امر من لديه بناء على ان كل شيء يعود اليه ويستند اليه تعالى واعلم ان المشهور فيما بين جمهور الحكماء هو ان الحكماء يقولون ان العقل الاول صدر عن الواجب تعالى ومن العقل الاول صدر العقل الثاني والعقل الثالث صدر عن الثاني وهكذا الى العقل الفعال الذي يستند اليه جميع ما بعده من الموجودات على ما صرح به الفاضل الرومي في حاشيته على حاشية المطالع حيث قال في تحقيق مذهب الحكماء وما تر الخلق الاول قد انقطع في المعلول الاول فلا اثر له في المعلول الثاني اصلا اذ هو ليس بصادر عن الحق الاول بواسطة المعلول الاول وهو صادر من ابتداء عما هو صادر عنه انتهى وهذا افتراء على الحكماء فان مذهبهم ان المؤثر في الوجود ليس الا الواجب تعالى وليس في قدرة ممكن ما من الممكنات افاضة وجود ما من الموجودات وقد صرح المحقق الطوسي في شرح الاشارات بذلك بعد ما نقل الاعتراض الذي اورده ابو البركات البغدادي على الحكماء وحاصل ذلك الاعتراض هو ان الحكماء نسبوا المعلولات التي في المراتب الاخيرة الى المتوسطة والمتوسطة الى العالية [illegible] ان الواجب عليهم ان ينسبوا جميع المعلولات الى الواجب تعالى لان مفيض الوجود عندهم ليس الا الواجب ففي كلام الحكماء تناقض لانهم يقولون تارة ان علة الوجود مطلقا لا يكون الا الواجب تعالى ثم قال بعد نقل ذلك الاعتراض هذه مؤاخذة تشبه المؤاخذات اللفظية فان الكل متفقون على صدور الكل منه تعالى وان الوجود له تعالى على الاطلاق فان تسامحوا في تعاليمهم واسندوا معلولا الى ما يليه كما يسندونه الى العلل والى الشروط وغير ذلك لا يكون ذلك منافيا لما اسسوه وبنوا مسائلهم عليه انتهى بالفاظه وهذا نص على ما ذكرناه من مذهب الحكماء واعلم ان اسلوب المصنفين انهم بعد التسمية يبتدون بالحمد والشارح لم يسلك هذا المسلك بل بعد التسمية ذكر الهداية ثم قال له الحمد ويمكن ان يقال ان وجه العدول عن اسلوبهم هو ان داب المص في كتاب الهداية انه اذا اراد بيان بحث مشكل فيذكر في اوله اولا هداية للاشارة الى ان تحقيق هذا البحث لا يمكن الا بهداية الله تعالى وارادته ما هو الصواب والحق ثم يشرع في ذلك البحث والشارح ذكر الهداية قبل الحمد للاشارة الى ان الحمد لله تعالى كما يليق بجنابه المقدس لا يتيسر الا بارادته ما هو الاليق والمناسب بجنابه تعالى من الحمد فلذلك قدم الهداية على الحمد **قوله** له الحمد آه تقديم الخبر لافادة الحصر لان تقديم ما حقه التاخير يفيد الاختصاص يعني ان الحمد مختص بجنابه فالمنعم حقيقة ليس الا الواجب تعالى وكذا الكمالات الحقيقية لا توجد الا بالنسبة الى ساحة عزه جل سلطانه والحمد لا يكون الا ايقاعا

الانعام وغيره من الصفات الكمالية وهما مختصان به تعو كما ذكرنا فيكون الحمد مختصا بجنابه تعو **قوله** على ما انعم هذا اشارة
الى ان حمد العباد بالنسبة اليه تعو لا يكون الا شكرا لان العباد فى كل آن مستغرق فى بحار النعم الالهية ونعم ما قال العارف **ع**
شکر تو چون کنم که همه نعمت توام • نعمت چگونه شکر کند بر زبان خویش وفى الادعية المأثورة ومع التشبيه ايضا دلالة على
ان حمد العباد لا يكون الا شكرا مثل الحمد لله حمد الشاكرين ويكون ما انعم اولا بالانعام فيكون الحمد بازاء الانعام ويحتمل ان يكون
موصولة وح يجب ان يكون فى الصلة ضمير عايد الى الموصول ولما لم يكن العايد مذكورا يلزم ان يكون مقدرا فى الكلام تقديرا
الكلام هكذا على ما انعم علينا فلا بد من ارتكاب الحذف بخلاف الاحتمال الاول اعنى كون ما مصدرية فانه لا يحتاج الى ارتكاب
الحذف فهو اولى من الوجه الثانى اعنى كون ما موصولة وايضا على تقدير كون ما مصدرية يكون الحمد بازاء الصفة التى هى
الانعام بخلاف ما اذا كانت موصولة فان الحمد يكون ح فى مقابلة النعمة والحال ان المشهور ان الحمد يكون بازاء الصفة
الكمالية دون النعمة الا ان يقال ان هذا يكون بالقياس الى الحمد الذى لا يكون الا شكرا على الاطلاق فتدبر **قوله**
سوابق النعم ولواحقها آه يحتمل ان يكون المراد بسوابق النعم الموجودات ولواحقها الكمالات التابعة اللاحقة للموجود
ويحتمل ان يكون المراد بسوابق النعم النعم التى انعمها الله تعو علينا فى الدنيا وبلواحقها النعم التى سينعمها الله تعو علينا فى الآخرة
من نعم الجنة من الحور والقصور وغيرهما ويحتمل ان يكون المراد بسوابق النعم الانبياء الذين سبقوا عم تاريخا وزمانا وبلواحقها نبينا
مع الائمة الطاهرين عم **قوله** فشمرت عن ساق الجد آه ساق الجد استعارة بالكناية وتخييل وترشيح اعلم ان اللفظ لا يخ
اما ان يكون مستعملا فى معناه الموضوع له ام لا فان كان مستعملا فيه فهو حقيقة وان لم يكن مستعملا فيه بل مستعملا فى المعنى
الذى يكون موضوعا بالنسبة اليه فلا يخ اما ان يكون فى الكلام قرينة صارفة عن الموضوع له ام لا فان لم يكن القرينة موجودة
فهو الكناية مثل ما اذا فرض ان شخصا من الانسان يؤذى المسلمين فيقول فى حضوره ان المسلم من سلم المسلمون من يده ولسانه
فانه كناية عن نفى صفة الاسلام من المؤذى ومثل ما اذا فرض ان شخصا يشرب الخمر ويعتقده حلالا وانت تريد كفره
فتقول انا لا اعتقد حل الخمر فهذا كناية عن اثبات صفة الكفر له وان كان القرينة الصارفة عن المعنى الحقيقى موجودة فى الكلام
فهو المجاز ولا بد فى المجاز ان يكون بين المعنى الحقيقى والمجازى علاقة ومناسبة فتلك العلاقة لاستعمال اللفظ فى
غير المعنى الموضوع له لا يخ اما ان تكون تشبيها او غيره فان كان تلك العلاقة تشبيها فهو الاستعارة وان كانت تلك
العلاقة غير التشبيه كالسببية والمسببية والحالية والمحلية والصفتية والموصوفية وغيرها من المناسبات والعلاقات فهو المجاز
المرسل اما الاستعارة التى تكون العلاقة المصححة فيها التشبيه فلا يخ اما ان يكون المذكور فى الكلام من اركان من التشبيه
الا المشبه به فهو الاستعارة الحقيقية والاستعارة المصرحة نحو رايت اسدا فى الحمام وان لم يكن المشبه به مذكورا فى الكلام بل
يكون المذكور فى الكلام من اركان التشبيه المشبه فقط فهو الاستعارة بالكناية والاستعارة المكنية بالتتبع وهذا التشبيه
مضمر فى القلب ثم اثبت ما هو من لوازم المشبه به وهو الاظفار للمشبه فاثبات ما هو لازم المشبه به للمشبه استعارة تخييلية م

ن النشأة الاولى ن النشأة الاخرى

اثبت ايضا ما هو من ملائمات المشبه و هو انشاب الاظفار للمشبه وهو استعارة ترشيحية والاستعارة بالكناية لا يمكن ذكرها
بدون ذكر الاستعارة التخييلية معها واما ذكر الاستعارة الترشيحية معها فلا يجب تارة تذكر وتارة لا تذكر فقصر
على ما ذكر في المثال ما ذكره الشارح بقوله فشمرت عن ساق الجد فانه استعارة بالكناية وتخييل وترشيح على
ما ذكرنا في المثال **قوله** محدوجات العدالة فيه استعارة مصرحة مع براعة الاستهلال **قوله** خاتم فص
الرسالة فيه استعارة مصرحة ايضا **قوله** اعلم ان الحكمة آه ابتدء بتعريف الحكمة اولا ليكون الشارع فيه على بصيرة
في المشروع فيه ولانه اذا اعلم الحكمة بانها علم يحصل منه الوقوف على حقائق الاشياء تشوق اليه وكمل رغبته و
يجتهد في تحصيله ان كان ممن يحب العلم وغلب لذته على سائر اللذات ومن لطائف هذا التعريف انه يمكن ان يستفاد منه
الاشياء الثلثة التي يجعلها المصنفون مقدمة في الكتاب وهي ماهية العلم وبيان موضوعه وبيان غايته اما بيان
ماهية العلم فلان حقيقة كل علم اما التصديقات بمسائله ونفس مسائله على ما سنذكره مفصلا ولا شك ان التعريف
المذكور افاد من التفسير واما بيان الموضوع فلانه يفهم من هذا التعريف ان علم الحكمة يبحث فيها عن احوال اعيان
الموجودات وهي موضوعات لعلم الحكمة لان موضوع كل ما يبحث عن احواله فيه فلما كان علم الحكمة باحثا عن احوال
اعيان الموجودات يكون اعيان الموجودات موضوعات لعلم الحكمة لصدق تعريف الموضوع عليها واما بيان
الغاية فلانه يفهم من هذا التعريف ان فائدة هذا العلم هو تحصيل الاعتقادات بحقائق الاشياء والوقوف
عليها والتشرف والتحلي بالصور العلمية وغير ذلك من الغايات لانه يمكن ان يكون للشيء الواحد غايات كثيرة فان قيل
بيان الموضوع والغاية امر تصديقي والتعريف امر تصوري وقد تقرر في مقامه ان التصديق لا يكتسب من التصور و
بالعكس ولهذا وضع مسلكان الاول القول الشارح لاكتساب التصور والثاني الحجة لاكتساب التصديق فكيف يمكن
ان يفهم من التعريف بيان الموضوع وبيان الغاية قلت ليس المراد ان التعريف المذكور كاسب لبيان الموضوع
وبيان الغاية حتى يتوجه الايراد المذكور بل المراد ان في التعريف اشارة الى بيان الموضوع وبيان الغاية من هذا
التعريف على الوجه الذي ذكرنا مشروحا اذا عرفت ذلك فينبغي الى تحقيق التعريف والاعتراضات التي يتوجه
عليه مع دفعها وبعض اشياء آخر يناسب المقام فنقول العلم يطلق على معان الاول الادراك مطلقا سواء
كان تصورا او تصديقيا والثاني التصديق بالمسائل والثالث نفس المسائل والرابع الملكة الحاصلة من تكرار
الادراكات المعنى الاول للعلم لا يناسب المقام لانه لو حمل العلم المذكور في التعريف على الادراك مطلقا يلزم
ان يكون من حصل له الادراك التصوري باحوال اعيان الموجودات حكيما ولم يقل به احد والحمل على المعنى
الثاني للعلم صحيح لكن يلزم ح حمل الباء في قوله باحوال على الملابسة فيكون المعنى علم الحكمة تصديق متلبس باحوال
اعيان الموجودات ولا يجوز ان يكون الباء صلة التصديق لان التصديق لا يتعلق بالاحوال بل التصديق

يتعلق بالنسبة التي بين الموضوعات وتلك الاحوال كما يقال ان العقل البسيط والتصديق يتعلق بالنسبة التي بين البسيط
والعقل لا يتعلق بنفس التعقل بل بالنسبة التي بين الموضوع والمحمول ويصح الحمل على المعنى الثالث للعلم و
يكون المعنى ح الحكمة هي المسائل المتلبسة باحوال اعيان الموجودات فيكون الباء للملابسة لان المسائل
متلبسة بالموضوع والمحمول لان كل متلبس بجزئه ولا يصح ان يكون الباء للصلة على هذا التقدير
لان المسئلة ليست امرا يتعلق بالمحمول والموضوع كتعلق الضرب بالمضروب ولا يصح الحمل على المعنى الرابع للعلم و
هو الملكة الحاصلة من تكرر الادراكات سواء كانت تصورية او تصديقية لانه لو حمل على هذا يلزم ان يكون من تحصيل الح
الملكة من تكرر الادراكات التصورية باحوال اعيان الموجودات حكيما ولم يقل به احد نعم لو خصص الملكة التي حصلت من
تكرر الادراكات التصديقية باحوال اعيان الموجودات يصح الحمل عليه والمراد بالاحوال الاعراض الذاتية التي
تلحق لاعيان الموجودات والمراد باعيان الموجودات الموجودات العينية اي الموجودات الخارجية اعم من
ان يكون بذاتها موجودة في الخارج او يكون منشأ انتزاعها موجودا فيه وانما اختار لفظ الجمع في التعريف حيث قال
اعيان الموجودات ولم يقل الموجود والمعنى للاشارة الى ان الحكمة المعرفة لها اقسام وكل قسم موضوعه موجود
عيني على ما ستقف عليه فيكون للحكمة موضوعات متعددة ولاجل ذلك اتى بصيغة الجمع وقوله على ما هي عليه
في نفس الامر يمكن تعلقه بالاعيان وبالاحوال وبالعلم وعلى التقادير يكون كلمة على بمعنى النهج والطريقة وحاصل
المعنى على التقدير الاول ان الحكمة علم باحوال اعيان الموجودات على النهج الذي يكون الاعيان على هذا النهج
في نفس الامر اي يكون الاعيان واقعة على هذا النهج وعلى التقدير الثاني يكون حاصل المعنى ان الحكمة علم باحوال
اعيان الموجودات على النهج الذي يكون الاحوال على هذا النهج في نفس الامر اي يكون الاحوال واقعة على هذا
النهج وعلى التقدير الثالث يكون حاصل المعنى ان الحكمة علم باحوال اعيان الموجودات على النهج الذي يكون العلم على
هذا النهج في نفس الامر اي يكون العلم باحوال اعيان الموجودات واقعا ثابتا على هذا النهج في نفس الامر
فيكون العلم مطابقا للواقع **قوله** بقدر الطاقة البشرية اه الظاهر انه متعلق بالعلم يعني ان العلم المذكور انما هو
بقدر الطاقة البشرية لا فوق الطاقة البشرية والا يلزم ان لا يتحقق من البشر حكيم والاحسن ان يتعلق قوله بقدر الطاقة
البشرية بالاحوال وبالاعيان على ما يظهر بالتامل وعلى هذا التعريف اعتراضات لا باس بان نشير اليها مع جوابها الاول
انه لا يخلو اما ان يكون المراد بالاحوال اما جميعها او بعضها او في الجملة اي في ضمن اي فرد من الشقين اتفق وكذا المراد
بالاعيان اما جميعها او بعضها او في الجملة اي في ضمن اي فرد من الشقين اتفق فعلى الاول اي على تقدير ان يكون المراد
جميع الاحوال او جميع الاعيان يلزم ان لا يكون الحكيم الا الواجب تعالى لان العالم بجميع احوال جميع الموجودات
ليس الا هو فلا يكون الحكيم غيره تعالى مع ان الحكماء اكثر من ان تحصى وعلى الثاني والثالث يلزم ان يكون كل

من حصل له العلم ببعض احوال بعض الموجودات ولو كان واحدا حكيما ولم يقل به احد اجيب عنه انا نختار ان المراد
ببعض الاحوال لكن تخصيص ذلك البعض بالبعض الذي يكون بقدر طاقة اوساط الناس ح لا يلزم شيء من المفسدتين
الثاني ان المراد اما طاقة اكمل افراد البشر واما طاقة مجموع الافراد واما طاقة فرد ما فعلى الاول يلزم ان لا يوجد
الحكيم على استبعاد وقوع الاحتمال الاول وامتناعه العادي ولو فرض انه يقع فلا يوجد الا في ضمن فرد فيلزم
ان يكون الحكيم من جنس البشر منحصرا في فرد ولم يقل به احد وعلى الاحتمال الثاني يلزم ما يلزم على الاحتمال الاول لان الاحتمال
الثاني يعتبر فيه صرف طاقة جميع افراد البشر فيلزم صرف طاقة اكمل افراد البشر ايضا فيلزم ما يلزم على الاحتمال الاول وعلى
الاحتمال الثالث يلزم ان يكون البليد حكيما اذا صرف طاقته ولم يقل به احد ويلزم ايضا ان يكون الذكي اذا صرف مقدار طاقة
البليد حكيما لانه يصدق عليه انه صرف مقدار طاقة فرد ما من البشر على ما هو المفروض في الاحتمال الثالث والحال ان
البليد لا يكون بسبب صرف طاقته حكيما اتفاقا والجواب ان المراد فرد ما من طاقة البشرية لكن تخصص ذلك الفرد
بفرد طاقة اوساط الناس فيكون المراد فردا ما لكن يعتبر تحققه في ضمن طاقة اوساط الناس الثالث ان التعريف المذكور
للحكمة لا يصدق على الحكمة الالهية هي اشرف اقسام الحكمة واعلاها لان موضوع الحكمة الالهية هو الموجود المطلق
على ما ذكره الشيخ في الهيات الشفاء فالحكمة الالهية باحثة عن احوال الموجود مطلقا عن احوال الموجود الخارجي فيلزم
خروجها عن تعريف الحكمة الالهية والجواب ان مراد الشيخ من الموجود المطلق ليس ما هو الاعم من الموجود الخارجي
والذهني بل مراده من الموجود المطلق هو الموجود الخارجي الذي لا يكون مختصا بقسم من اقسام الموجود الخارجي
كالواجب والجوهر والعرض فاطلاق الموجود المطلق انما يكون باعتبار شموله لجميع اقسام الموجود الخارجي لا باعتبار
شموله للذهني والخارجي لان جميع انواع الموجود الخارجي اذا اخذ باعتبار انه موجود يثبت احواله في الحكمة الالهية
كالجسم المطلق فان تركبه من الهيولى والصورة حال يعرضه باعتبار انه موجود في الخارج واثبات هذا الحال له انما هو من الحكمة
الالهية فاثبات تركب الجسم من الهيولى والصورة من مسائل الالهي وذكر تركبه في الحكمة الطبيعية انما هو استعارة من
الالهي ليكون الشارع على بصيرة واثبات المكان الطبيعي والشكل الطبيعي للجسم انما هو من وظيفة الحكمة الطبيعية لان موضوع
الحكمة الطبيعية ليس الجسم بما هو موجود في الخارج من دون ملاحظة التخصيص معه بل يعرض له التخصيص مع لا بانه موجود
نوعية مقتضية بخصوصيات عارضة له وبهذا الاعتبار يكون موضوعا للحكمة الطبيعية فموضوع الطبيعي هو الموجود
الخارجي الخاص بخلاف موضوع الالهي فان موضوعه وان كان موجودا خارجيا لكن لا يكون مختصا بقسم
من اقسام الموجود الخارجي بناء على ان موضوعه الموجود الخارجي بما هو موجود خارجي من دون ملاحظة
تخصيص معه كما يعتبر ملاحظة التخصيص في موضوع الطبيعي والرياضي وغيرهما من اقسام الحكمة العملية والنظرية
على ان مراد الشيخ ذلك هو انه ذكر في منطق الشفاء ان الحكمة يبحث فيها عن احوال الموجودات الخارجية فعلم

ذكرنا التوفيق بين كلامي الشيخ من غير لزوم فساد الرابع ان التعريف صادق على العلوم العربية كالنحو والصرف والمعاني
والبيان اذ يبحث فيها عن احوال اللفظ ولا شك ان للفظ صوت خاص معتمد على مخارج الحروف والحروف موجودة
في الخارج فيصدق ان تلك العلوم باحثة عن احوال الموجود الخارجي فيصدق تعريف الحكمة عليها والجواب ان اللفظ يوخذ
باعتبارين احدهما باعتبار انه صوت خاص معتمد على مخارج الحروف وهو بهذا الاعتبار موجود في الخارج وعرض
قايم بالهواء وبهذا الاعتبار تلك العلوم داخلة في الحكمة سواء كان موضوعا اولا ولهذا يبحث عنه في مبحث الاعراض
وثانيهما لا باعتبار انه صوت خاص موجود في الخارج بل باعتبار انه تعلق به وضع الواضع واعتبار المعتبر فالبحث عن
اللفظ في تلك العلوم انما هو باعتبار ما وقع عليه الوضع والاصطلاح فيلزم خروجه عن تعريف الحكمة بقيد على ما هي عليه في
نفس الامر لان المستفاد من هذا القيد هو ان اثبات الاحوال لاعيان الموجودات انما هو باعتبار على ما هي عليه في نفس الامر
مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر واصطلاح المصطلح وقد عرفت ان اثبات الاحوال للفظ في العلوم العربية ليس باعتبار
على ما هي عليه في نفس الامر من دون اعتبار المعتبر واصطلاح المصطلح لان الاحوال التي تكون...... ثابتة للفظ
في تلك العلوم انما يكون بمدخلية الوضع والاصطلاح فلو قطع النظر عن الوضع والاصطلاح ولوحظ اللفظ من حيث انه صوت
خاص لا يثبت له تلك الاحوال كما لا يخفى على من له ادنى دراية في تلك العلوم وقد يقال ان الفقه خارج عن الحكمة بقيد
على ما هي عليه في نفس الامر كما خرج بهذا القيد العلوم العربية وفيه نظر لان الفقه حقيقة الحكمة العلمية ومشتمل على جميع الاقسام
العلمية ولا معنى لاخراج الفقه عن الحكمة العلمية ولو قيل ان موافقة قانون الاسلام معتبر في الفقه ولا يعتبر في الحكمة موافقة
قانون الاسلام فلا يكون الفقه داخلا في الحكمة فيقال ان عدم موافقة قانون الاسلام لا يكون معتبرا في الحكمة حتى
يلزم عدم دخول الفقه في الحكمة ولا منافاة بين موافقة قانون الاسلام والحكمة وعلى ما ذكرنا اندفع ما يقال ان
علم الكلام داخل في الحكمة لان علم الكلام تعتبر فيه موافقة قانون الاسلام والحكمة لا يعتبر فيها موافقة قانون الاسلام
مع ان تعريف الحكمة يصدق عليه ووجه الاندفاع انه لا منافاة بين موافقة قانون الاسلام والحكمة لان الحكمة
لا يعتبر فيها عدم موافقة قانون الاسلام حتى يلزم المنافاة بين الكلام والحكمة فالحكمة تكون شاملة للكلام ايضا
والمحققون على ان بعض المسايل من علم الكلام كاثبات الواجب تعالى واثبات صفاته الكمالية ونحوها وغيرها
من المسائل الحقة داخلة في الحكمة الخامس ان حكماء المشائين والاشراقيين وقع التنازع والتخالف بينهما
في مسائل عديدة فان كان ما ذكره الحكماء المشاؤن من المسائل الخلافية على ما هو عليه في نفس الامر يلزم
ان يكون ما ذكره الاشراقيون خلاف ما هو عليه في نفس الامر وان كان بالعكس فبالعكس ويمكن
الجواب عنه بعد تمهيد مقدمة هي ان احتمال الخطاء قايم عن غير المعصومين من الانبياء والفكر امر تقع
فيه الخطاء فاحتمال الخطاء قايم في العلوم التي تحصل بالافكار ولهذا تنازع بعض الحكماء بعضا بل

يمكن التناقض بين فكر شخص واحد في زمانين كما هو واقع بين العلماء وبالجملة لا يكون شيء من العلوم المدونة الا وقد
حصل الخلاف في بعض المسائل وسبب وقوع الاختلاف في العلوم المدونة هو جواز الخطاء في الفكر اذا عرفت
هذا فنقول لا يعتبر في كل حكيم ان يكون معصوما واذا لم يكن معصوما جاز له الخطاء واذا جاز الخطاء في الفكر جاز التنازع
والتخالف فجاز التخالف بين الحكماء كما هو واقع بين غيرهم من العلماء ايضا فحاصل معنى قول المعرف على ما هي في
نفس الامر هو ان الحكيم من كان عالما باحوال اعيان الموجودات على ما هي عليه في نفس الامر للاستدلالات التي يعيها
في كل مسئلة مسئلة فبسبب تلك الاستدلالات يعتقد ان تلك الاحوال المثبتة بالاستدلالات مطابقة لما هي في
نفس الامر فالحكم بان تلك الاحوال مطابقة لما هي عليه في نفس الامر انما هو باعتبار اقامة البرهان عليه والاستدلالات
لا مطلقا فيكون كل من الفريقين حكيما لان كل واحد منهما لما اقام البرهان على مطالبه فيعتقد ان ما هو ثبت بالاستدلال
مطابق لما في نفس الامر ولهذا جاز لكل من كان له اجتهاد في علم الحكمة ان ينظر في دلائل الفريقين ثم يرجح احدهما على
الاخرى والحاصل ان المراد من نفس الامر ما هو نفس الامر هو الاستدلال بمقتضى البرهان لا الاستدلال مطلقا فيكون
الكاشف عن مطابقة نفس الامر هو الاستدلال الحاصل من النظر والفكر وقد عرفت ان الفكر والنظر امر
يتصور الخلاف فيه ولاجل ذلك حصل الاختلاف بين اهل الفكر والنظر ولا يحصل الاختلاف بين اهل العلم كالانبياء عم
السادس ان علم الحساب معدود من الرياضي وموضوع علم الحساب هو العدد والعدد لا يكون من الموجود الخارجي
فلا يكون علم الحساب من الحكمة لان موضوع الحكمة الموجودات الخارجية على ما يدل عليه تعريف الحكمة وموضوع الحساب
الاعداد وهي من الامور الانتزاعية وهي ليست من الموجودات الخارجية ويمكن الجواب عنه بان الموجود الخارجي قسمان
احدهما ما هو موجود في الخارج بذاته وثانيهما ما يكون منشأ انتزاعه موجودا في الخارج والعدد ليس موجودا في الخارج بالمعنى الاول
لكنه موجود في الخارج بالمعنى الثاني بلا نزاع وهذا القدر كاف في كونه موجودا في الخارج وموضوعا لقسم من الرياضي وما نقل عن بعض الحكماء
من عدم كون العدد موجودا في الخارج محمول على عدم كونه موجودا في الخارج بذاته لا بمعنى ان لا يكون منشأ انتزاعه
موجودا في الخارج السابع ان العلم بحقائق الاشياء اي العلم التصوري بها داخل في الحكمة عند البعض والتعريف
المذكور لا يصدق عليه لانا قد ذكرنا ان المراد من العلم المأخوذ اما التصديق بالمسائل او نفس المسائل ولا شك
ان العلم باحد هذين المعنيين لا يصدق على العلم التصوري والى هذا الاعتراض اشار الشارح في الحاشية بقوله
وهذا لا يشمل العلوم التصورية الحقة ويمكن الجواب عنه بان تحديد الاشياء انما يكون بعد التميز بين الذاتي
والعرضي والتميز الذاتي والعرضي انما يحصل بالاستدلال والاستدلال لا يحصل الا بالعلم التصديقي
فبالحقيقة الحد التام بعد حصول العلم التصديقي بين الذاتيات والعرضيات والتميز بينهما وبعد التميز المذكور
يسهل التحديد فلاجل ذلك لم يكن الحد داخلة في الحكمة اصالة بل هي من فروع التميز من الذاتي والعرضي

الحكمة ومن قال بان الحدود داخلة في الحكمة يجوز ان يكون مراده ان الحدود تعلم من الحكمة بمعنى ان الحدود لا تحصل الا بعد
تميز بين الذاتي والعرضي والتميز بين الذاتي والعرضي من الحكمة فلما توقفت الحدود على امر ثابت في الحكمة فكانها
مستفادة من الحكمة وبهذه المناسبة جعلت من فروع الحكمة لان المسائل المقصودة بالذات اثبات الاحوال للاعيان
الموجودات لا تصور تلك الاعيان بحدودها او رسومها لانه لا كمال يعتد به في التصورات فقط من دون تحصيل الاعتقادات
التصديقية قوله اما الافعال والاعمال الخ فان قلت لم قدم العملي على النظري في التقسيم مع ان النظري اشرف
منه لان شرافة العلوم بحسب شرافة الموضوعات وفي النظري يبحث عن الاله والمجردات ولا شك في ان الاله والمجردات
اشرف من الافعال والاعمال التي وجودها بقدرتنا واختيارنا قلت الافعال والاعمال التي وجودها بقدرتنا واختيارنا
وان لم يكن لها شرافة بالنسبة الى الاله والمجردات لكن لها قرب بالقياس الينا فلاجل ذلك قدم العملي على النظري
في التقسيم كما يقدم الحكمة الطبيعية على الحكمة الالهية لكون حكمة الطبيعية اقرب الينا مع ان الحكمة الالهية اشرف من الحكمة الطبيعية
والمستفاد من قول الشارح ان موضوع الحكمة العملية هو الافعال والاعمال التي وجودها بقدرتنا واختيارنا فيكون
موضوع الحكمة العملية امرا موجودا في الخارج ووجوده الخارجي بقدرتنا واختيارنا واعترض عليه بان هذا
مخالف لما تقرر من ان موضوع الحكمة العملية الاخلاق والملكات عند بعض والنفس من حيث الاتصاف بتلك الاخلاق والملكات
عند بعض آخر وعلى التقديرين لا يتم ما ذكره الشارح اما على التقدير الاول فلان موضوع الحكمة العملية على هذا التقدير هو الاخلاق
وايضا الاخلاق غير موجودة في الخارج ولو سلم انها موجودة في الخارج فنقول انها غير مكتسبة فلا يكون لقدرتنا
واختيارنا مدخل في وجودها وعلى التقدير الثاني اي على تقدير كون موضوع الحكمة العملية النفس الناطقة
من حيث الاتصاف بتلك الملكات فنقول لا شك في ان وجود النفس الناطقة ليس بقدرتنا واختيارنا
فكيف يجوز جعلها موضوعا للحكمة العملية ويمكن الجواب عنه بعد تمهيد مقدمة وهي ان الاعمال والافعال قد يطلقان
ويراد منهما الآثار الموجودة في الخارج اذا عرفت هذا فنقول مراد الشارح من الافعال والاعمال الآثار الموجودة
في الخارج فيجوز ان يكون المراد من الافعال والاعمال الاخلاق والملكات والنفس الناطقة من حيث
الاتصاف بتلك الاخلاق والملكات ولا شك ان الافعال والاعمال بالمعنى الذي ذكرنا شاملة للاخلاق
والملكات والنفس الناطقة بالمعنى الذي ذكرنا فالشارح ذكر عبارة عامة ليصح انطباقها على كل من المذهبين في موضوع
الحكمة العملية ولم يرجح احد المذهبين على الآخر لان مآلهما واحد واما الاخلاق فهي كسبية على ما ذهب اليه المحققون
وموجودة في الخارج ايضا لانها كيفيات عارضة للنفس الناطقة في الخارج واما النفس الناطقة فلها اعتباران
احدهما اعتبار وجودها في نفسها وبهذا الاعتبار لا دخل لقدرتنا واختيارنا في وجودها وثانيهما
اعتبار وجودها الرابطي وبهذا الاعتبار داخلة تحت القدرة والاختيار من حيث انه يؤدي الى

صلاح للمعاش و المعاد و یلزم من الحیثیۃ المذکورۃ خروج الافعال و الاعمال التی تکون بقدرتنا و اختیارنا و لا یکون سوریۃ الی صلاح المعاش والمعاد فہذا القسم من الافعال والاعمال یصدق علیہا انہا موجودات خارجیۃ والحکیم لابد من ان یبحث عن الموجودات مطلقا لان الحکمۃ ہی العلم باحوال اعیان الموجودات علی ما عرفت سابقا والحیثیۃ المذکورۃ مستلزم لفساد المسطور واشار الشارح الی دفع ہذا الفساد فی الحاشیۃ بقولہ کما انہم فیعرضون عن النظر فی الجزئیات المتغیرۃ اذ لیس کمال یعتد بہ للنفس فیہا کذلک یعرضون عن النظر فی الاعمال لا من ہذہ الحیثیۃ انتہی والحاصل ان الحکمۃ ہی العلم الذی یحصل بہ الکمال المعتد بہ لا العلم مطلقا سواء حصل منہ الکمال المعتد بہ او لا فالحکیم یطلب العلم الذی یحصل بہ الکمال المعتد بہ للنفس الناطقۃ ویعرض عن العلم الذی لا یحصل بہ الکمال المعتد بہ لہا ولا ینظر فی الافعال والاعمال التی تکون بقدرتنا واختیارنا ولا یکون لتلک الاعمال والافعال صلاح لا فی المعاش ولا فی المعاد اذ لیس فیہ کمال معتد بہ لہا ولذا یعرضون عن النظر فی الافعال والاعمال التی یکون بقدرتنا واختیارنا و لا یکون فیہا صلاح المعاش والمعاد لانہ لیس فی ہذا النظر کمال یعتد بہ للنفس والمہم ہو الکمال المعتد بہ وقد یتوہم ان تقسیم الحکمۃ الی النظریۃ والعملیۃ تقسیم الکلی الی الجزئی کما ہو الظاہر فی التقسیمات وبیان ذلک ان الحکمۃ النظریۃ یصدق علیہا انہا علم باحوال اعیان الموجودات علی ما ہی علیہ فی نفس الامر بقدر الطاقۃ البشریۃ وکذا یصدق علی الحکمۃ العملیۃ انہا علم باحوال اعیان الموجودات علی ما ہی علیہ فی نفس الامر بقدر الطاقۃ البشریۃ فیصدق المقسم علی کل واحد من القسمین علی ما ہو شان تقسیم الکلی الی الجزئی وہذا الکلام ظاہر ولیس بتحقیق بل التحقیق ان تقسیم الحکمۃ الی النظریۃ والعملیۃ من قبیل تقسیم الکل الی الاجزاء لا من قبیل تقسیم الکلی الی الجزئیات لان الحکمۃ ہی العلم باحوال اعیان الموجودات سواء کان وجود الاعیان بقدرتنا واختیارنا او لا فان الاعیان اما خوذۃ فی تعریف الحکمۃ عامۃ شاملۃ للقسمین ولا یبحث فی الحکمۃ النظریۃ الا عن قسم واحد من الاعیان وہی الاعیان التی لا یکون وجودہا بقدرتنا واختیارنا وکذا الحکمۃ العملیۃ لا یبحث فیہا الا عن قسم واحد من الاعیان وہی الاعیان التی یکون وجودہا بقدرتنا واختیارنا فکل واحد من قسمی الحکمۃ لا یبحث فیہا الا عن بعض الاعیان فالحکمۃ التی ہی المقسم تکون باحثۃ عن جمیع الاعیان سواء کان وجودہا بقدرتنا واختیارنا او لا فظہر مما ذکرنا ان کل واحد من قسمی الحکمۃ اعنی النظریۃ والعملیۃ جزء مطلق الحکمۃ لا جزئیا لہا لان المعتبر فی تقسیم الکلی الی الجزئیات ان یکون کل واحد من قسمیہ مشتملا علی المقسم مع امر زائد کالانسان بالنسبۃ الی الحیوان لان الانسان قسم من الحیوان ومشتمل علیہ مع امر زائد علی الحیوان وہو الناطق لان تقسیم الکلی الی الجزئیات ہو بضم القیود المتباینۃ الی المقسم لیحصل من انضمام کل قید قسم وفیما نحن فیہ لیس قسمہ مشتملا علی المقسم مع امر زائد بل القسم لا یکون مشتملا علی المقسم بتمامہ فضلا عن الزیادۃ علی المقسم علی ما وضحنا فلا یصدق الحکیم الا علی من جامع بین النظریۃ والعملیۃ فان قیل الحکمۃ العملیۃ کما انہا بالعمل ویکون الحکمۃ العملیۃ مرکبۃ من العمل والعلم والمرکب من العمل والعلم لا یصدق علیہ العلم فلا یصح ان یکون

الحكمة العملية قسما من مطلق الحكمة لان الحكمة علم وقسم العلم لا يكون غير العلم قلنا الحكمة العملية ليست مركبة من العمل والعلم ان الحكمة
العملية هي الاعتقادات المتعلقة بكيفية العمل فيكون العمل خارجا من الحكمة العملية فان قيل يلزم ان يكون الحكمة العملية
هي العلم فقط فيلزم عدم الفرق بين النظرية والعملية او مركبة من العلم والعمل فيلزم عدم صحة كونها من العلم لان المركب
من العلم والعمل غير العلم قلنا الحكمة العملية هي العلم ومع ذلك لا يلزم عدم الفرق المذكور وبيان ذلك ان الحكمة
العملية هي العلم الخاص والعلم الذي يكون غاية الاخيرة العمل بخلاف الحكمة النظرية فانها لا ربط لها بالعمل فلا يكون
العمل غاية لها مطلقا سواء كانت غاية اولى او غاية اخيرة لان غاية النظرية هي تحصيل الرأي والاعتقاد في احوال الاعيان
التي لا يكون وجودها بقدرتنا واختيارنا فلا يكون العمل غاية اخيرة لها لانه لا ربط لها بالعمل كما ذكرنا فان قيل يعلم
من تعريف الحكمة علم يكون باحثا عن احوال اعيان الموجودات فيكون الاعيان موضوعات لعلم الحكمة وقد
ثبت ان البحث عن ذات موضوع العلم خارجا عن ذلك العلم اذا عرفت هذا فنقول ان الحكمة الالهية يبحث فيها
عن العلم لان الحكيم هو الباحث عن حقائق الاشياء والعلم ايضا من بعض الحقائق فيلزم ان يبحث عنه ايضا فيكون
الحكمة الالهية باحثة عن احوال العلم فيلزم ان يكون من بعض موضوعات الحكمة لصدق تعريف الموضوع عليه واذا كان
العلم موضوعا للحكمة يلزم ان يكون العلم خارجا عن الحكمة بناء على ان موضوع الشيء خارج عنه ولو كان العلم خارجا
عن الحكمة يلزم ان يكون المقسم خارجا عن قسميه وهو باطل قلنا قد علمت سابقا ان المراد من العلم في تعريف الحكمة اما
التصديقات او المسائل والعلم المأخوذ باحد هذين المعنيين لا يصير موضوعا للحكمة الالهية لان الحكيم الالهي يجعل العلم
في الحكمة الالهية موضوع المسئلة ويبحث عنه واذا وقع العلم موضوعا للمسئلة يكون العلم على هذا الفرض معلوما
بالعلم التصوري كما اذا تصورنا التصور فان التصور نوعان وتصور مقابل للتصديق ولا يجتمع مع التصديق ما دام كونه نوعا
وتصديقا ولا يتعلق التصورية بهذا الاعتبار آخر بل باعتبار آخر وهو انه حقيقة ما من الحقائق وشيء ما من الاشياء واذا تعلق
التصور بالتصور يكون التصور معلوما بالعلم التصوري لا علما فضلا عن كونه علما تصديقيا بل كونه علما تصديقيا يكون في غير هذه
الملاحظة فكذا الحال في العلم اذا جعله الحكيم موضوع المسئلة ويبحث عنه لان العلم بهذا الاعتبار غير العلم المأخوذ
في تعريف الحكمة فيحصل المغايرة واذا حصلت المغايرة لم يلزم كون المقسم خارجا عن قسميه حتى يلزم الفساد وبالجملة
اذا حصل في الذهن شيء فله اعتباران احدهما من حيث انه شيء مرتسم في الذهن ومتمثل فيه فباعتبار الارتسام الذهني
والتمثل الذهني علم وثانيهما من انه شيء من الاشياء مع قطع النظر عن الارتسام الذهني والتمثل الذهني وهو بهذا
الاعتبار معلوم وهذا هو التحقيق في الفرق بين العلم والمعلوم وهما متحدان بالذات ومتغايران بالاعتبار والعلم
المأخوذ في تعريف الحكمة هو العلم بمعنى الصورة العلمية التصديقية مع ملاحظة الارتسام الذهني والتمثل الذهني
فيكون من قبيل العلم الخاص والعلم الذي يجعله الحكيم موضوع المسئلة يكون ح معلوما متصورا باعتبار

المعلومية يكون ملحوظا مع قطع النظر عن الارتسام الذهني والتمثل الذهني او قطع النظر عن الارتسام الذهني لا يكون علما
بل يكون معلوما فقط فيحصل المغايرة بين العلم الذي يكون ماخوذا في تعريف الحكمة وبين العلم الذي يكون بعد موضوع
الحكمة لان الاول علم والثاني معلوم وقد عرفت الفرق بين العلم والمعلوم فلم يلزم كون الشيء خارجا عن قسيمه
ومما حققنا نيدفع ما يشكل من ان الحكمة منقسمة الى النظرية والعملية ومنقسمة الى اقسام ثلثة احدها علم
الاخلاق وقد ذكروا ان علم الاخلاق مشتمل على الفضائل الاربع التي احدها الحكمة فيلزم ان يكون الحكمة قسما
من علم الاخلاق والحال ان علم الاخلاق قسم من اقسام الحكمة العملية فيلزم ان يكون المقسم قسما من قسم قسم
وهو فاسد وايضا يلزم ان يكون الحكمة موضوع مسئلة علم الاخلاق ويبحث عنه في علم الاخلاق فيكون الحكمة من
بعض موضوع علم الحكمة وموضوع علم الحكمة مطلقا هو اعيان الموجودات فيلزم ان يكون موضوعا للنفس وان يكون
المقسم خارجا عن قسمية على ما اوضحناه سابقا ووجه الاندفاع ان المقسم للحكمة النظرية والعملية انما هو الحكمة بمعنى العلم باحوال
اعيان الموجودات وقد عرفت ان العلم الماخوذ في تعريف الحكمة هو بمعنى الصورة العلمية التصديقية والحكمة التي جعلت
قسما من الاخلاق ليست ماخوذة بمعنى الصورة العلمية التصديقية بل الحكمة التي يبحث عنها من حيث انها صفة محمودة وملكة
جميلة تحصل للنفس بسبب تهذيب القوة النظرية فيجب على كل شخص تهذيب القوة النظرية لتحصيل الصفة المحمودة التي هي
الحكمة اي العلم باحوال الموجودات على ما هي عليه في نفس الامر بقدر الطاقة البشرية فيجب ان يتصف كل شخص من
الاشخاص به وليس في علم الاخلاق تحقيق مسائل النظرية مثل اثبات للواجب وصفاته الثبوتية واثبات الهيولى ونظائرها
لان في علم الاخلاق يبحث عن الصفات المحمودة لكل شخص يبحث عن طريق الاكتساب لتلك الصفات المحمودة فالحكيم
العملي يجعل الحكمة موضوع المسئلة ويبحث عنها من حيث انها صفة محمودة وملكة جميلة يجب ان يتصف بها كل شخص اذا
جعلت الحكمة موضوع المسئلة يكون الحكمة ح معلوما بالعلم التصوري لا علما تصديقيا فيكون من شانه ان يتصور
التصديق ويحكم عليه بانه قسم من العلم المطلق فالحكيم العملي يتصور تلك التصديقات المتعلقة باحوال اعيان الموجودات على
ما هي عليه في نفس الامر بقدر الطاقة البشرية مجملا ويحكم عليها انها صفة محمودة وملكة جميلة يجب ان يتصف بها كل شخص
وتعيين طريق اكتساب تلك الصفات من بين الصفات المحمودة والملكات الجميلة كما انه يعين طريق اكتساب ساير
الصفات المحمودة في الملكات الجميلة فظهر مما ذكرنا ان الحكمة التي جعلت موضوع المسئلة ...... في
الحكمة العملية بمعنى المعلوم الخاص والمتصور الخاص والظاهر ان الحكمة بمعنى
العلم التصديقي غير الحكمة بمعنى المعلوم التصوري فلم يلزم كون الشيء قسيما لقسيم قسمه وكون الشيء
خارجا عن قسمته وكون الشيء موضوعا لنفسه **قوله** حكمة عملية آه انما سميت بها لانها متعلقة بكيفية العمل لان الحكمة
العملية تبين طريق العمل في مصالح شخص بانفراده ومصالح جماعة مشاركة في المنزل وجماعة مشاركة في المدينة

قوله بمصالح الشخص بانفراده اقول اعترض عليه اولا بان هذا مناف لما تقرر من انه لابحث في الحكمة وكذا في سائر العلوم
عن الجزئيات المتغيرة لان قواعد الفن لابد ان يكون عامة وما ذكره بقوله الشخص بانفراده ظاهر انه يبحث عن الجزئي
المتغير في الحكمة العملية وثانيا بان هذا مخالف لما ذكره من ان موضوع الحكمة العملية هو الافعال والاعمال التي وجودها
بقدرتنا واختيارنا والظاهر ان الشخص وان صدق عليه الفعل والعمل بمعنى الاثر الخارجي لا الفعل والعمل بالمعنى المصدري لكن
ليس وجوده بقدرتنا واختيارنا فكيف يجوز ان يكون موضوعا للحكمة العملية والجواب عن الاول ان الشخص ماخوذ على وجه
كلي ينطبق على كل شخص شخص بانفراده ثم يجعل موضوع الحكمة ويبحث عنه فالمبحوث عنه ح هو الشخص الماخوذ بالوجه
الكلي لا الشخص الماخوذ من حيث انه جزئي متغير فلم يلزم المنافاة اصلا وعن الثاني ان الشخص له اعتباران احدهما
اخذه باعتبار وجوده في نفسه وثانيهما اخذه باعتبار وجوده الرابطي اي باعتبار الاتصاف بالصفات المحمودة
والاخلاق المكتسبة ولاشك ان الشخص بالاعتبار الاول وان لم يكن وجوده بقدرتنا واختيارنا لكن بالاعتبار الثاني
يكون وجوده بقدرتنا واختيارنا وموضوعيته للحكمة العملية انما هو بالاعتبار الثاني لا الاول ويمكن ان يجاب عنه
بوجه آخر وهو ان المراد بالمصالح في قول الشـ هو الاخلاق والملكات المكتسبة ويكون حاصل الكلام ان موضوع
الحكمة الخلقية هو الاخلاق والملكات المكتسبة الثابتة للاشخاص والاخلاق والملكات المكتسبة يكون وجودها
بقدرة الاشخاص واختيارها فلا يكون الاشخاص موضوعات حتى يتوجه عليه ان الاشخاص ليس وجودها
بقدرتنا واختيارنا والا يلزم ان يكون الشئ حاصلا لنفسه وهو بديهي الاستحالة وعلى هذا القياس المصالح
الماخوذة في تدبير المنزل والمصالح الماخوذة في السياسة المدنية **قوله** التحلي بالفضائل والتخلي عن الرذائل هذا
اشارة الى غاية الحكمة الخلقية والغاية الحكمة الخلقية ليست منحصرة فيهما بل لها غاية اخرى ايضـ وهي تحصيل الاعتقادات
المتعلقة ببيان طرق اكتساب الاخلاق المحمودة والاوصاف المرضية والتخلية عن الصفات الذميمة واعلم ان
المقصود بالذات في الحكمة الخلقية هو الملكات الفاضلة والاخلاق المحمودة والبحث عن الصفات الذميمة ليس مقصودا
بالذات بل هو من قبيل رفع المانع لان الصفات الذميمة مانعة من حصول الاخلاق المحمودة والملكات الفاضلة
فقول الشـ التخلي عن الرذائل من قبيل الاستتباع لذكر التحلي بالفضائل ويؤيد ما ذكرناه قول الشـ ان المصالح شخص الخ
يشعر بان المبحوث عنه بالذات هو مصالح الشخص بناء على ان المتبادر من المصالح هو الامر الذي يصلح للشخص ان
يتصف به والامر الذي يصلح للشخص ان يتصف به هو الاخلاق المحمودة والملكات الفاضلة ويمكن التعميم في المصالح
بحيث يكون شاملة للاخلاق المحمودة والذميمة بان يقال ان المراد بالمصالح هو ما يصلح ويصح ان يتصف الشخص
به وكل واحد من الاخلاق المحمودة والمذمومة يصح اتصاف الشخص بها فيبحث في الحكمة الخلقية عن كل واحد منهما اصالة
فيكون ح ذكر التخلي عن الرذائل ايضـ مقصودا اصالة لا استتباعا للتحلي بالفضائل لكن في القول بان البحث

عن الاخلاق المذمومة يكون مقصودا بالذات كالبحث عن الاخلاق المحمودة بعده ولا يخفى لان ذكر الاخلاق المذمومة من قبيل ذكر موانع المطلوب لان المطلوب بالذات ہو الاخلاق المحمودة وہو الملكات الفاضلة وليست الاخلاق المذمومة مطلوبة بالذات بل يكون مطلوبة بالعرض **قوله** ويسمى تهذيب الاخلاق المستفاد من كلام الشيخ في اول منطق الشفاء ان اسم ہذا القسم ہو علم الاخلاق وما ذكره الشارح من ان اسم القسم تهذيب الاخلاق كانه مستفاد مما ذكره العلامة في شرح حكمة الاشراق حيث اطلق على ہذا القسم تهذيب الاخلاق لكن ليس في كلامه تصريح بان ہذا الاطلاق بطريق التشبيه بل ما يفهم من كلامه ہو اطلاق تهذيب الاخلاق على ہذا القسم لا تشبيه ہذا القسم بتهذيب الاخلاق كما ذكره الشارح والامر في ذلك سهل لانه يرجع الى النزاع اللفظي وقد يطلق على ہذا القسم الحكمة الخلقية وعلى القسم الثاني الحكمة المنزلية وعلى القسم الثالث الحكمة السياسية **قوله** واما علم مصالح جماعة متشاركة في المنزل لما اشار الى فائدة القسم الاول بقوله ليتحلى بالفضائل ويتخلى عن الرذائل فكان الاولى ان يشير الى فائدة القسم الثاني وهي تحصيل العلم بالمشاركة التي بين اشخاص منزل واحد لينتظم به صلاح المشاركين في المنزل الواحد وفائدة القسم الثالث تحصيل العلم بالمشاركة التي بين اشخاص المدينة لتنتظم به صلاح المتشاركين في المدينة ليتعاونوا في صلاح الابدان وبقاء نوع الانسان **قوله** فاما النظرية وانما اطلق على ہذا القسم الحكمة النظرية لان تصديقات ہذا القسم ومسائله لا يكون لها ارتباط بكيفية العمل فالنظر والفكر كاف في تحصيل تلك التصديقات والمسائل ولا يكون النظر والفكر محتاجا الى ملاحظة كون تلك التصديقات والمسائل متعلقة بكيفية العمل **قوله** اما ما ہو اي ما لا يفتقر في الوجود الخارجي والتعقل الى المادة الخ ہہنا شك مشہور ہو ان علم الحساب معدود من الرياضي مع انه يبحث في علم الحساب عن العدد المفارق من المادة في الوجود الذہني والخارجي معا الا ترى ان ضرب العشرة في العشرة مائة سواء وقع ذلك الضرب في المجردات او الماديات وكذا الحال في اكثر مسائل العدد فالقياس يقتضي ان يكون علم الحساب معدودا من الالهي لا الرياضي وقد اجاب الشيخ عن ہذا الشك بما حاصله ان موضوع علم العدد ليس ہو العدد الشامل للمجرد والمادي بل موضوعه ہو العدد الخاص وہو العدد الحاصل في الاوہام اي العدد الحاصل في المقادير ولا شك ان ہذا العدد الخاص يحتاج في الوجود الخارجي الى المادة المخصوصة لان المقدار لا يوجد في الخارج الا في ضمن مادة مخصوصة وانما جعلوا موضوع علم الحساب العدد الخاص الذي ذكرنا ولم يجعلوا موضوعه العدد الشامل للمجرد والمادي لان بحث الكثرة من الامور العامة يغني عن البحث من العدد الشامل للمجرد والمادي فلذلك جعل موضوع علم الحساب العدد الذي يكون في الماديات فقط دون المجردات ومسئلة الضرب والقسمة والجمع والتفريق وان كانت شاملة للمجرد والمادي لكن ہذا الشمول

شك مشہور

العموم لا ينافي فيما ذكرنا من ان بحث الكثرة صار متغيا عن هذا الشمول والعموم بل المقصود من تلك المسائل هو اخذها على وجه
خصوص اى على وجه الاختصاص بالماديات وههنا شك آخر مشهور ايضا وهو ان النفس الناطقة يبحث عنها في العلم الالهي والطبيعي والخلقي اذ
ان كانت النفس الناطقة محتاجة في الوجودين الى المادة فلا يصح ذكر مباحثها في الالهي وان كانت غنية في الوجودين عن المادة فلا يصح ذكر مباحثها
في الطبيعي وان كان وجودها بقدر تمنا واختيارنا فلا يصح ذكر مباحثها لا في الالهي ولا في الطبيعي وان لم يكن وجودها
بقدرتنا واختيارنا فلا يصح ذكر مباحثها في علم الاخلاق والجواب ان النفس الناطقة باعتبار وجودها في نفسها من المجردات
ولهذا تبقى بعد خراب البدن وليست النفس الناطقة باعتبار وجودها في نفسها من الماديات بل هي مادية باعتبار الافعال
فباعتبار التجرد يبحث عنها في الالهي وباعتبار المادي يبحث عنها في الطبيعي لان النفس الناطقة باعتبار افاعيلها الجزئية
محتاجة الى الآلات الجسمانية فيكون باعتبار تلك الافاعيل محتاجا الى الجسم الطبيعي فتكون مربوطة بالاجسام
الطبيعية فناسب ذكرها في الطبيعي باعتبار انها محتاجة الى الجسم في افاعيلها فيكون النفس الناطقة باعتبار وجودها الرابطي
وهو وجود الافعال الجزئية منها مادية فان قيل ان النفس الناطقة حادثة بحدوث الابدان فيكون اول وجود النفس في
الخارج محتاجة الى المادة وان لم يكن بقاؤها مشروطا بالمادة فيلزم ان يكون النفس الناطقة باعتبار وجودها الخارجي محتاجة
الى المادة وما يكون محتاجا في الوجود الخارجي الى المادة لا يصح البحث عنه في الالهي لان الالهي يبحث فيه عن الافعال والاعيان
التي لا تكون محتاجة في الوجود الخارجي والتعقل الى المادة قلت اما اولا فلان المراد من عدم الاحتياج في الوجود الخارجي
الى المادة هو عدم الاحتياج في الوجود الخارجي الدائمي والبقائي الى المادة ولا شك ان النفس في الوجود الدوامي
البقائي لا تكون محتاجة الى المادة ولذا تبقى بعد خراب البدن واما ثانيا فلان الموجود الخارجي للنفس له اعتباران احدهما
من حيث انه وجود خارجي للنفس مع قطع النظر عن تلك الوجود الخارجي في البدن وثانيهما من حيث انه وجود خارجي
للنفس في البدن فبالحيثية الثانية وجود رابطي للنفس وقد ذكرنا ان النفس باعتبار الوجود الرابطي مادية والحيثية الاولى
يعني وجودها في نفسها لا يحتاج الى المادة اه فبالحقيقة المحتاج الى البدن هو الوجود الرابطي لا الوجود في نفسه ولذا
تبقى بعد خراب البدن وفنائه فلم يلزم كون الوجود في نفسه للنفس محتاجة الى المادة حتى يلزم عدم صحة كون مباحثها من
الالهي فيكون النفس باعتبار وجودها في نفسها غنية عن المادة في الخارج والتعقل جميعا فيصح البحث عنها في الالهي
وايضا المحتاج الى البدن انما هو حدوث النفس وليس الحدوث ذاتا للنفس ولا ذاتيا لها فبالحقيقة المحتاج الى البدن
انما هو صفة من صفات النفس لا نفسها وفي ذلك لان كثيرا من صفات النفس يحدث بعد حدوث البدن لا قبله فان
قيل اذا وقع البحث عن النفس الناطقة في الطبيعي فلا بد ان يكون النفس موضوع علم الطبيعي او نوع موضوعه او عرضا
ذاتيا لموضوعه او نوع عرضه الى غير ذلك مما يعتبر في مسائل العلوم والحال ان النفس ليست شيئا من ذلك قلت النفس لها
اعتباران احدهما اخذها باعتبارها في نفسها من دون ملاحظة تعلقها بالبدن وبهذا الاعتبار من المجردات وثانيهما

من حيث انها متعلقة بالبدن وموجودة فيه وبهذا الاعتبار من عوارض البدن ولواحقه لان النفس بهذا الاعتبار لها علاقة وافتقار الى البدن فيكون من لواحق البدن وعوارضه اللتي يحث ... لان البدن من الاجسام الطبيعية ومن بعض احوال ذلك الجسم الطبيعي هو ان له نفسا مجردة يتعلق به تعلق التدبير والتصرف فيكون النفس الناطقة من احوال ذلك الجسم الطبيعي بالاعتبار الذي ذكرناه ونظير هذا وقع في الفلكيات لانه يقم فيها ان الفلك له نفس منطبعة ونفس مجردة فالبحث عن النفس المجردة في الفلكيات انما هو باعتبار بيان حال الجسم الفلكي فيكون النفس ح معدودة من عوارض البدن والبدن جسم طبيعي موضوع العلم الطبيعي ويجوز ان يجعل عارض موضوع الفن موضوع مسئلة الفن والبحث عنه كالشكل الطبيعي والمكان الطبيعي فانه يجعل كل واحد منهما موضوع المسئلة في فن الطبيعي ويبحث عنه والنفس الناطقة باعتبار الاوصاف المحمودة والاخلاق المرضية يبحث عنها في علم الاخلاق وبهذا الاعتبار يكون وجودها بقدرتنا واختيارنا على ما ذكرنا سابقا وبالاعتبار الذي يبحث عنها في الالهي والطبيعي لا يكون وجودها بقدرتنا واختيارنا فظهر مما ذكرنا وجه صحة البحث عن النفس الناطقة في العلم الطبيعي والالهي وعلم الاخلاق بلا لزوم محذور ونظير هذا هو الاعتراض المشهور المذكور في كتب القوم من ان بعض الاشياء يبحث عنه في الطبيعي والرياضي معا كالافلاك والعناصر مع ان الرياضي والطبيعي نوعان متباينان من العلم وموضوع كل واحد منهما غير موضوع الآخر فكيف يصح البحث عن موضوع واحد فيهما معا والجواب ان الافلاك والعناصر وان كانتا مذكورتين في الطبيعي والرياضي لكن من جهتين وحيثيتين لا من جهة واحدة وحيثية واحدة لان الطبيعي يبحث عنهما من حيث كون كل واحدة منهما ذا طبيعة يكون مبدء للحركة والسكون وغيرهما من الصفات بالذات والرياضي يبحث عنهما من حيث كون كل واحد منهما ذا مقدار فانضمام القيد يتميز موضوع الطبيعي عن موضوع الرياضي على ما قال الشيخ في منطق الشفاء جسم العالم وجرم الفلك ينظر فيه المنجم والطبيعي جميعا ولكن الجسم الكلي موضوع العلم الطبيعي بشرط وذلك الشرط هو ان له مبدء حركة وسكون بالذات وينظر فيه المنجم بشرط وهو ذلك الشرط هو ان له كما وانهما وان اشتركا في البحث عن كونه ذلك الجسم فهذا يجعل نظره من جهة ما هو كم وله احوال وذلك ينظر من جهة ما هو ذو طبيعة بسيطة هي مبدء الحركة والسكون انتهى **قوله** ويسمى الهيا آه اي مجموع هذا القسم الهيا تسمية الشيء باسم المنسوب الى اشرف اجزائه لا تسمية الشيء باسم اشرف اجزائه على ما قيل لان اسم اشرف الاجزاء هو الاله ولم يسم هذا القسم بالاله بل يسمى بالالهي فيكون تسمية الشيء باسم منسوب الى اشرف اجزائه وقد يطلق على مجموع هذا القسم علم الاعلى بناء على انه يبحث في هذا القسم عن الاله تعالى شانه وعن المجردات التي هي المبادي الاول ولا شك ان العلة اعلى من المعلول وموضوع الطبيعي والرياضي هو الجسم باعتباريين اللذين ذكرناهما والجسم متاخر عن المبادي الاول فيكون الطبيعي والرياضي متاخرين من الالهي فالالهي على منهما **قوله** والفلسفة الاولى الفلسفة في لغة اليونانية التشبه بالباري تعالى علما وعملا على ما نص عليه صاحب المحاكمات ولما كان هذا العلم سببا وباعثا لهذا التشبيه اطلق عليه الفلسفة من قبيل اطلاق اسم المسبب على السبب وجه

كون هذا العلم فلسفة اولى ان هذا العلم يبحث فيه عن العلة التامة وعن المبادى الاول فيكون هذا العلم باعتبار موضوعه
اقدم بالذات بالنظر الى موضوعي الطبيعي والرياضي لان موضوعه علة لموضوعهما والعلة متقدمة على المعلول فيكون هذا العلم فلسفة
اولى والطبيعي والرياضي فلسفة ثانية ووجه كون هذا العلم علما كليا هو انه يبحث في هذا العلم عن الامور الكلية وهي العامة الشاملة
للمجردات والماديات كمباحث الامور العامة الشاملة للمجردات والماديات ومباحث الامور العامة [illegible] الالهي الحق عز وجل وقد يقال لكونه كليا باعتبار تجرده عن
الاحتياج الى المادة التي هي منشأ الجزئية عند بعض وكونه ما بعد الطبيعة انما هو بالقياس الينا [illegible] اولا كاحوال الاجسام
الطبيعية ثم ننتقل الى المبادى العالية فكونه ما بعد الطبيعة انما هو بالقياس الينا واما بالقياس الى نفس الامر فيكون ما قبل الطبيعة
لا ما بعدها لانك قد عرفت ان موضوع الطبيعي والرياضي متاخر عن موضوع الالهي لان الالهي يبحث فيه عن العلل الاولى
وعلل العلل وهو الواجب فيكون الالهي بحسب نفس الامر ما قبل الطبيعة وبالقياس الينا ما بعد الطبيعة وقد يطلق الطبيعة ويراد بها الصورة
النوعية وقد يطلق ويراد بها مجموع الجسم والصورة النوعية والاعراض لا الصورة النوعية فقط وقد نص الشيخ على الاطلاق الثاني
في الهيات الشفاء ان المراد من الطبيعة في قولهم ما قبل الطبيعة وما بعد الطبيعة انما هو مجموع الجسم الطبيعي والصورة النوعية والاعراض
لا الصورة النوعية فقط لانه لا يناسب المقام **قوله** وهو العلم الاوسط لانه كان موضوعه غنيا من جهة عن المادة ومفتقرا اليها
من جهة آخر كان متوسطا بين الغنى والاحتياج فلذا يسمى بالعلم الاوسط او انه لما لم يكن موضوع الرياضي غنيا مطلقا من المادة
كموضوع الالهي ولم يكن محتاجا مطلقا الى المادة كموضوع الطبيعي كان موضوع الرياضي واسطة بين الموضوعين فيكون
علم الرياضي ايضا واسطة بين العلمين ثم اعلم ان ما ذكره الشارح من ان الكرة لا يحتاج في تعقلها الى المادة ليس المراد منه ان تعقل
الكرة لا يحتاج الى المادة اصلا كيف بل المراد منه ان تعقل الكرة لا يحتاج الى مادة مخصوصة كالحديد او الخشب مثلا بل يكفي
في تعقلها الاحتياج الى اي مادة اتفقت كما صرح ابن سينا في اول منطق الشفاء والالهيات فيكون موضوع الرياضي محتاجا
الى المادة في الوجود الذهني الى مادة مخصوصة في الوجود الخارجي فان قيل تعقل الجسم الطبيعي ايضا لا يحتاج الى مادة مخصوصة لان يكون
تعقل الجسم محتاجا الى المادة اتفقت فيكون موضوع الطبيعي محتاجا الى مادة في الوجود الذهني والى مادة مخصوصة في الوجود الخارجي
كالرياضي فيلزم عدم الفرق بين موضوع الرياضي وموضوع الطبيعي ومن عدم الفرق بينهما يلزم عدم صحة كون العلم
الطبيعي وعلم الرياضي علمين علىحدة قلت موضوع الرياضي حقيقة انما هو المقدار المطلق الغير المقيد بكونه مقدار جسم معين
كالفلك والعنصر لانا قد ذكرنا سابقا ان المنجم يبحث عن الفلك والعنصر لكن لا من حيثية انهما جسمان طبيعيان بل باعتبار
مقدارهما فيكون موضوع الرياضي هو الكم المطلق الغير المقيد بمادة بخصوصها والعنصر بخصوصه بل الرياضي يبحث
عن الكم المطلق في اي مادة اتفقت فيكون موضوع الرياضي محتاجا في التعقل الى مادة بخلاف الطبيعي فان
موضوعه الجسم الطبيعي والنفس قد تعودت في تعقل الطبيعي الى الجسم الطبيعي في ضمن الفلك
بخصوصه او العنصر بخصوصه لان النفس لما لم يثبت عندها جسم طبيعي غير

الفلكي والعنصري فصارا مأيوس عنهما غير هذين القسمين لا غيرهما فتعذر عادة تعقلها جسما طبيعيا الا كونه
فلكيا وعنصريا قوله ويسمى بالرياضي لان الحكماء كانوا يبتدءون في تعاليمهم بالرياضة فيحكمون على المتعلمين
برياضة نفوسهم على هذا العلم اولا ويستفاد مما ذكرنا وجه كونه تعليميا لان الحكماء لما كانوا يبتدءون في
تعاليمهم بهذا العلم كان هذا العلم تعليميا باعتبار وقوعه في اول درجات التعليم ويمكن ان يستفاد من هذا وجه تسمية
الجسم التعليمي به لان الجسم التعليمي هو مقدار الجسم الطبيعي وقد عرفت ان موضوع الرياضي هو المقدار وان
ما وقع في اول درجات التعليم هو الرياضي فيكون الجسم التعليمي واقعا في اول درجات التعليم لانه
يبحث عن حاله في اول التعاليم فيكون تعليميا باعتبار كونه واقعا في اول التعاليم **قوله**
كالانسان انما مثل بالانسان لظهور ان الانسان المحسوس لا يمكن الا تعقله بالهيكل المعين المحسوس وقد ذكرنا ان
الجسم الطبيعي مما يحتاج النفس في تعقله الى مادة مخصوصة لكن لما كان هذا الفرد اظهر اختاره للتمثيل **قوله** كالوحدة
والكثرة وسائر الامور العامة انما مثل بها لان الوحدة والكثرة في الامور العامة وقد وقع النزاع في ان الامور العامة
هي المبادي والمشتقات فزعم بعضهم ان الامور العامة هي المشتقات فقط لان الحكمة يبحث عن احوال الموجودات
والمراد بالاحوال هي المحمولات والامور العامة من احوال الموجودات فيكون الامور العامة محمولات ورد هذا بان
الخط والسطح والجسم التعليمي من الاحوال والصفات العارضة للجسم الطبيعي وكذا الحركة والسكون والشكل الطبيعي
من الاحوال والصفات العارضة للجسم الطبيعي ويبحث عن كل واحد منها في الحكمة الطبيعية مع انه لا يكون شيء منها محمولا
على الجسم الطبيعي فالحق ان الحكمة يبحث فيها عن احوال الموجودات سواء كانت تلك الاحوال محمولات كالواحد
والكثير او مبادي للمحمولات كالوحدة والكثرة فانه يجعل كثيرا ما الوحدة والكثرة عنوان الباب او الفصل في كتب الحكمة
ويبحث عنهما والتخصيص بالمحمولات ليس له وجه يطمئن به النفس فيجوز ان يجعل الوحدة والكثرة عنوان الفصل والباب وكل
من الطريقين مما وقع في كتب الحكمة والطريق الثاني اكثر وقوعا بين المتأخرين والمراد بالامور العامة هي التي تلحق الموجودات
بما هي موجودات ولا يحتاج في عروضها الى التخصيص بقسم من اقسام الموجودات كالجوهر والعرض والمجرد والمادي لان الوحدة
والواحد مثلا يعرض كل موجود سواء كانت جوهرا او عرضا او مجردا او ماديا بخلاف الاحوال الخاصة كالحركة فانها لا يعرض الموجود
بما هو بل لا بد ان يتخصص اولا بقسم خاص من الموجود بما هو موجود ثم يعرض له الحركة وهكذا القياس في سائر الامور العامة
والامور الخاصة لكل قسم من الطبيعي والرياضي فالوحدة والكثرة وسائر الامور العامة يعرض المجردات والماديات جميعا
لكن لا على وجه الافتقار لان الوحدة مثلا لو افتقرت الى المجردات لامتنع وجودها في الماديات لانه يمتنع وجود المحتاج
بدون المحتاج اليه وكذا ليس تفتقر الى الماديات لانها لو افتقرت الى الماديات لا يصح وجودها في المجردات لما ذكرنا
وقس على ذلك حال الكثرة وسائر الامور العامة فان قيل الوحدة عارضة للعقل الاول مثلا لا يوجد في غيره فلا نها

عنه قائمة به وثبت له فلا يجوز وجودها في غيره وللايلزم جواز انتقال العرض من موضوعه والبرهان قائم على استحالة
ذلك وكذا الوحدة عارضة للفلك الاعلى مثلا لا يوجد في غيره بناء على ما ذكرنا مشروحا وكذا القياس في ساير الامور
العامة فلم يثبت كون امر واحد عارضا للمجردات والماديات قلت الوحدة قسمان وحدة كلية ووحدة جزئية وكذا الكثرة
ساير الامور العامة قسمان كلية وجزئية فالذي يقارن المجردات والماديات هو القسم الكلي لان الوحدة
الكلية توجد في الوحدة الجزئية التي تعرض العقل الاول وفي الوحدة الجزئية التي تعرض للفلك الاول والا
لزم تحقق الجزئي بدون الكلي وهو ممتنع فطبيعة الوحدة عامة شاملة للمجردات والماديات لانها توجد فيهما واما خصوص
هذه الوحدة وتلك الوحدة فليست من الامور العامة ولا توجد في المجردات والماديات وكذا القياس في ساير
الامور العامة **قوله** في المنتهى هي ما لا يعقل الا عارضا لمعقول آخر ولم يكن في الاعيان ما يطابقه وقيل هي العوارض
المختصة بالوجود الذهني فيصدق التفسير الاول على الوجود والوجوب دون الثاني انتهى اعلم ان بيان صدق
التفسير الاول على الوجود مبني على مقدمتين احدهما ان الوجود لا يعقل بدون تعقل الغير كما ذهب اليه قوم لم يصلوا
الى درجة التحقيق فانهم يظنون ان الوجود لا يمكن تعقله بدون ان يتعقل موجود اولا لانه لا شك في انه يمكن تعقل الوجود
بدون تعقل الموجود وثانيهما ان الوجود ليس له مطابق في الخارج وزيادته على الماهية ليست الا في التصور والوجود الذهني وهذه المقدمة
مما قام عليها البرهان وقد اشار اليها المحقق الفريد في التجريد حيث قال وزيادته في التصور يعني ان الوجود ليس امرا يعرض الماهية في
الخارج كالسواد والبياض بالقياس الى الجسم ونقل ان ابن سهلان الساوجي صاحب البصائر ذهب الى ان الوجود من العوارض الخارجية
بالقياس الى الموجود الخارجي كالسواد والبياض الى الجسم ويرد عليه عدم الصحة على ما اشار اليه المعلم الثاني من ان كل عارض خارجي للمعروض خارجي يجب تأخر
وجوده عن وجود ذلك المعروض الخارجي لان العقل يحكم بديهة انما يعرض الجسم بعد ان يتحقق الجسم اولا ثم يعرض له
السواد فاذا فرض ان الوجود يعرض الموجود في الخارج منه فيصدق عليه انه عروض معروضه في الخارج وكل عارض
كذلك يجب تأخره عن وجود معروضه في الخارج فيلزم ان يكون لذلك المعروض وجود في الخارج قبل ذلك الوجود
العارض وبعد ذلك ننقل الكلام الى ذلك الوجود السابق فنقول ذلك الوجود السابق ان كان عين الوجود اللاحق
يلزم تقدم الشيء على نفسه وان كان غيره فهو ايضا من العوارض الخارجية بناء على ان المفروض ان الوجود من العوارض
التي يعرض الشيء في الخارج ويكون لها مطابق في الخارج فيلزم تأخر ذلك الوجود السابق عن وجود للمعروض
فذلك الوجود المتقدم ان كان عين المتأخر يلزم تقدم الشيء على نفسه وان كان غيره فينقل الكلام اليه وهكذا فيلزم الدور
او التسلسل وايضا يلزم ان يكون الشيء الواحد موجودا بوجودات غير متناهية على تقدير التسلسل اذا عرفت هذا فلنرجع الى
ما كنا فيه فنقول بعد ثبوت تينك المقدمتين يصدق على الوجود انه لا يعقل الا عارضا لمعقول آخر بناء على المقدمة
الاولى ويصدق عليه ايضا انه لو لم يكن له وجود في الخارج لم يكن له مطابق بناء على المقدمة الثانية والوجوب تابع للوجود

وبيان عدم صدق التفسير الثاني على الوجود مبني على ان يكون معنى قول المعترض هي العوارض المخصوصة
بالوجود الذهني ان منشأ عروض العارض وجود المعروض في الذهن بمعنى ان خصوصية وجود المعروض
لها دخل في عروض العارض له وبالجملة العوارض المخصوصة بالوجود الذهني هي العوارض التي يكون متأخرا
عن وجود المعروض في الخارج فاذا كان معنى العارض المخصوص بالوجود الذهني ذلك فلا يصح ان يكون
الوجود من العوارض المخصوصة بالوجود الذهني فان الوجود لا يعرض الماهية الموجودة والا يلزم عروض
الوجود للوجود فيكون الوجود عارضا للماهية من حيث هي فلا يكون الوجود من العوارض المخصوصة
بالوجود الذهني فلا يصدق التفسير الثاني على الوجود وكذا على الوجوب ولا يخفى ان البرهان الذي
اقمنا على امتناع كون الوجود من العوارض الخارجية كالسواد والبياض جار على امتناع كون الوجود
من العوارض المخصوصة بالوجود الذهني بالقياس الى معروضه فلزم تأخره عن وجود معروضه في الذهن
ونحن ننقل الكلام في الوجود السابق فيلزم تقدم الشيء على نفسه او التسلسل على ما ذكرنا مشروحا فتذكر
فان قيل ما الفائدة في قوله ولم يكن في الاعيان ما يطابقه قلت فائدته اخراج الاضافات التي بحسب
الخارج بناء على القول بوجودها فيه لان بعض الحكماء كالشيخ ومن تابعه ذهبوا الى وجود الاضافات كالابوة
والبنوة في الخارج فلو لم يكن في التعريف القيد المذكور لدخل الاضافات فيه فان الاضافات من المعقولات
الثانية لانه لا يصدق عليها انها لا تعقل الا عارضا لمعقول آخر لان البنوة مثلا شيء لا تعقل الا عارضا لمعقول
آخر وهو الابوة فاذا زيد قيد ولم يكن في الاعيان ما يطابقه في التعريف يخرج عنه الاضافات بقي شيء
وهو انه اذا لم يكن الاضافات موجودة في الخارج على ما ذهب اليه جماعة من الحكماء والمتكلمين يصدق
عليها انها معقولات ثانية لانه يصدق عليها انها لا تعقل الا عارضا لمعقول آخر ولم يكن في الاعيان
ما يطابقه اللهم الا ان يقال ان التعريف انما هو لمن قال بوجود الاضافات في الخارج فوجود المعقولات الثانية
بناء على مذهبه او يقال المراد بمطابقة الاعيان ان يكون عروض امر لامر آخر بحسب الخارج سواء كان الموصوف
والصفة كلاهما موجودين في الخارج او يكون الموصوف فقط موجودا في الخارج فان كون الصفة في
الخارج لا يلزمه وجود الموصوف في الخارج اذ يكفي للعروض بحسب الخارج كون الخارج ظرفا للاتصاف
سواء كان العارض والمعروض كلاهما موجودين في الخارج كما في قولنا الجسم ابيض او يكون المعروض
فقط موجودا في الخارج دون العارض كما في زيد اعمى اذا عرفت هذا فنقول ان الاضافات ان
فرض انها ليست بموجودة في الخارج لكن عروضها بحسب الخارج فان الابوة انما تعرض الاب
بحسب الخارج فلا يصدق على الاضافات انها لم يكن في الاعيان ما يطابقه بالمعنى الذي ذكرنا

لان لها فی الاعیان ما یطابقه بالمعنی الذی ذکره وکذا لوازم الماهیة فانها وان کانت لا تعقل الا عارضة لمعقول آخر لکن لها ما یطابقها فی الاعیان لانها تعرض الماهیة بحسب الخارج ایضا هذا نهایة التوجیه فی هذا المقام وتفصیله سیاتی فانتظره ومما یتعلق بهذا البحث هو ان الشارح الجدید للتجرید قوم ما محصله انه لا یحتاج فی التعریف الی قیده لم یکن فی الاعیان ما یطابقه لاخراج الاضافات لانها وان صدق علیها انها لا تعقل الا عارضة لمعقول آخر لکن لا یصدق علیها انها لا تعقل الا عارضا لمعقول آخر لان حاصله ان یکون منشاء عروض العارض وجود المعروض فی العقل والاضافات لیس منشاء عروض وجود معروضها فی العقل کیف وکلا یکون منشاء عروضه وجود معروضه فی العقل لا یمکن ان یکون موجودا فی الخارج بل یجب ان یکون فی المرتبة الثانیة فی العقل وهی من المعقولات الثانیة هذا محصل الکلام وبناء علی ما ذکره یرجع التعریف الاول الی التعریف الثانی وفیه ان من اخذ قیده لم یکن فی الاعیان ما یطابقه فی التعریف المذکور ترک قوله هی ما لا یعقل الا عارضا لمعقول آخر علی ظاهره وما ذکره الشارح معنی قوله ما لا یعقل الا عارضا لمعقول آخر خلاف الظاهر کما لا یخفی علی المنصف فاذا ترک الظاهر فلا یکون قیده لم یکن فی الاعیان ما یطابقه لغوا غیر محتاج الیه

قوله ویمکن ان یجاب عنه ان المراد بالموجودات الخارجیة ما هو متناول للامور العامة فان منشاء انتزاعها موجود فی الخارج وما هو منشاء انتزاعها موجود فی الخارج فهو من الموجودات الخارجیة الا تری ان اکثر المعقولات الثانیة انتزاعیة مع کون جمیعها من الموجودات الخارجیة عند الحکماء بناء علی ان منشاء انتزاعها موجودة فی الخارج انتهی واعلم ان هذا مذکور فی اکثر نسخ الکتاب بعنوان الحاشیة علی الشرح لکن فخر المحققین لم ینقل بعنوان کونه حاشیة علی الشرح بل نقل هذا عن بعض الافاضل ولم ینسب الی الشارح وکیف ما کان فحاصل ذلک الجواب هو ان الموجود الخارجی قسمان احدهما ما یکون موجودا فی الخارج وثانیهما ما لا یکون موجودا فی الخارج لکن یکون منشاء انتزاعه موجودا فی الخارج فمن اخذ الاعیان فی تعریف الحکمة جعلها اعم من القسمین المذکورین واعترض علی ذلک الجواب بوجهین الاول ان الوجود المطلق من الامور العامة مع ان منشاء انتزاعه یکون موجودا او هنیا والجواب ان المراد بکون منشاء الانتزاع موجودا خارجیا هو ان منشاء الانتزاع من حیث انه منشاء الانتزاع لا یابی عن کونه موجودا خارجیا کیف لا وجمیع الموجودات الخارجیة منشاء لانتزاع الوجود المطلق بحسب حال الخارج لان الوجود المطلق وان کان فی الذهن لکنه ینتزع من الموجودات الخارجیة بحسب حال الخارج کما لا یخفی والثانی انه بناء علی تعمیم الوجود الخارجی علی ما ذکر یلزم ان یکون المنطق من الحکمة لان موضوعه

المعقولات الثانية والمعقول الثاني وان كان موجودا ذهنيا لكن يكون منشاء انتزاعه موجودا في الخارج
كالكلية والجنسية والفصلية فان منشاء انتزاعها موجود في الخارج وهو الانسان والحيوان والناطق بناء
على وجود الكلي الطبيعي في الخارج على المذهب المنصور ويمكن الجواب عنه بان المعقولات التي يكون
موضوعها المنطق لايكون منشاء انتزاعها موجودا في الخارج لان تلك المعقولات الثانية تكون من العوارض
المخصوصة للوجود الذهني بناء على ان الكلية والجنسية والفصلية وغيرها لا يعرض شيئا الا في الذهن ومنشاء
انتزاعها من حيث انه منشاء انتزاعها لايكون الا في الذهن لان الكلية والجنسية والفصلية تلحق الاشياء
بحسب الخارج كالوحدة والكثرة والشيئية والوجود فانه يصح عروضها للاشياء بحسب الخارج بخلاف الكلية والجنسية
والفصلية وغيرها فانه لايصح عروض شيء منها للاشياء بحسب الخارج على ما تقرر في موضعه والكلي الطبيعي و
ان كان موجودا في الخارج لكن الكلية لايعرض له بحسب الخارج بل بحسب حال الذهن فقط فمنشاء انتزاع
الكلية من حيث انه منشاء انتزاع الكلية لايكون موجودا في الخارج اذا عرفت هذا فاعلم ان المعقولات الثانية
لها اصطلاحان احدهما ما هو مصطلح بين الحكماء وهو ان المعقولات الثانية هي العوارض التي تلحق الاشياء
ويكون لتلك العوارض مطابق في الخارج لكن منشاء انتزاعها من حيث انه منشاء انتزاعها لا يابى عن كونه
موجودا في الخارج كالوجود والوحدة والكثرة والشيئية وغيرها وتسميتها بالمعقولات الثانية ليست باعتبار انها لا
تعقلها الا في الدرجة الثانية فان الوجود والوحدة وغيرهما يمكن تعقله في المرتبة الاولى بدون وجوب ان يعقل امرا
آخر اولا ثم يعقل الوجود مثلا بل باعتبار ان المعقولات الثانية بهذا الاصطلاح لما كانت صفات واحوالا للاشياء
فتكون لها معقولات اول في نفس الامر بحكم العقل بان تلك المعقولات الاول متقدمة في التعقل بالرتبة على تلك
المعقولات الثانية وان فرض ان الحال وذي الحال قد عقلا معا وثانيهما ما هو مصطلح بين المنطقيين وهي العوارض
التي تلحق الاشياء ولايكون لتلك العوارض مطابق في الخارج ولايكون لمنشاء انتزاعها من حيث انه منشاء
انتزاعها مطابق في الخارج كالكلية والجنسية وغيرها على ما عرفت وبعد الوقوف على ما حققنا سهل عليك
ان تحمل التعريف الاول الذي ذكره الشارح على تعريف المعقولات الثانية بحسب اصطلاح الحكيم وح معنى قوله ما
لايعقل الا عارضا لمعقول آخر انه لايتصور وجوده بنفسه لانه حال شيء آخر ومعقول آخر في نفس الامر فيصدق
عليه انه لايعقل الا عارضا لمعقول آخر ولايتصور وجوده بنفسه لانه حال شيء آخر ومعقول آخر فكيف يعقل
وجوده بنفسه وان تحمل التعريف الثاني على تعريف المعقولات الثانية بحسب اصطلاح اهل المنطق بناء هو
التحقيق الموعود فيما سبق فاحفظ فانه تحقيق شريف قد استفدته من كتب الاعاظم **قوله** قيل اعرض من
الجزئية الرياضية للابتنا تعالى الا كثرة هذا الوجه فاسد على ما ذكره الشم والاحسن ان يقال في وجه الاعراض

من الرياضي ان الاشتغال والممارسة بالرياضي تورث ملكة التخيل والاشتغال والممارسة بالحكمة الطبيعية
والالهية تورث التعقل والتعقل اشرف من التخيل ومع ذلك يكون التخيل مزاحما للتعقل فاقتصر على الاشرف
واعرض عما هو مزاحم له قوله كزوجية الخمسة فتكون موجودة في الذهن لا في نفس الامر وههنا شك قوي
وابيع هو ان زوجية الخمسة اذا حصلت في ذهن سقيم بعنوان التصديق يثبت لها في نفس الامر انها شيء حاصل
في ذهن من الاذهان وانها مفهوم من المفهومات وهذان الوصفان ثابتان لها في نفس الامر وثبوت شيء
لشيء في ظرف فرع لثبوت المثبت له في ذلك الظرف بعينه فيجب ان يكون زوجية الخمسة موجودة في نفس
الامر فيلزم ان يكون زوجية الخمسة موجودة وغير موجودة فيها وايضا يلزم ان يكون القضية الواحدة صادقة
وكاذبة معا فيلزم ان يكون الخمسة زوجا في نفس الامر وفردا في نفس الامر وهذا الشك عام الورود في
جميع القضايا الكاذبة لا يقال ان ثبوت الزوجية للخمسة شيء حاصل في ذهن من الاذهان وانها مفهوم من
المفهومات لا يكون بحسب نفس الامر لان الامر الثابت لشيء في نفس الامر ما لا يكون بفرض فارض واختراع
مخترع وما لم يخترع المخترع ان الخمسة زوج لا يثبت لها شيء من الوصفين المذكورين فيكون ثبوت الوصفين
المذكورين لزوجية الخمسة بمدخلية فرض الفارض واختراع المخترع وكلما كان باختراع المخترع وفرض
الفارض لا يصدق عليه انه شيء بحسب نفس الامر لانا نقول ههنا امران احدهما حصول زوجية
الخمسة في ذهن سقيم بعنوان التصديق وثانيهما ان بعد حصول تلك القضية الكاذبة في ذهن سقيم يثبت
لها انها شيء حاصل في ذهن من الاذهان وانها مفهوم من المفهومات ولا شك ان الامر الاول يحصل بالاختراع
والفرض لكن الامر الثاني لا يكون بمدخلية فرض الفارض والاختراع اصلا لان العقل الصراح يحكم بان
تلك القضية الحاصلة في ذهن سقيم لو كانت صادقة ولم تكن كاذبة يثبت لها ايضا انها شيء حاصل في
ذهن من الاذهان وانها مفهوم من المفهومات وبالجملة لا تفاوت في ثبوت ذينك الوصفين بين كون
القضية صادقة او كاذبة لان ما يترتب عليه الوصفان هو الوجود في ذهن من الاذهان لا كون الذهن سقيما
او غير سقيم فكون القضية صادقة او كاذبة لغو لا دخل له في ثبوت ذينك الوصفين لتلك القضية الكاذبة ولا يكون
بمدخلية فرض الفارض واختراع المخترع فيكون الشك المذكور باقيا غير مندفع والجواب عنه على ما هو مذكور في
صحف القوم هو ان ثبوت ذينك الوصفين كزوجية الخمسة في نفس الامر لا يستلزم الا وجودها في نفس
الامر في الجملة سواء كان ذلك الوجود في نفس الامر وجودا بعنوان التصديق وبعنوان التصور بخصوصه
لا بعنوان التصديق بخصوصه او بعنوان التصور بخصوصه اذا عرفت هذا فنقول ان زوجية الخمسة يجوز
وجودها في نفس الامر بعنوان التصور لانه يجوز وجود زوجية الخمسة في المبادي العالية وهي العقول

المجردة بعنوان التصور نعم يمتنع وجود زوجية الخمسة في المبادي العالية بعنوان التصديق لان تصديقاتها وقضاياها جميعا صادقة وليس لها قضية كاذبة فللمجيب ان يختار ان ثبوت ذينك الوصفين كزوجية الخمسة وان استلزم وجودها في نفس الامر لكن يجوز ان يكون ذلك الوجود بعنوان التصور لا بعنوان التصديق والمفسدة انما يترتب على تقدير وجودها في نفس الامر بعنوان التصديق لا بعنوان التصور لان التصور امر لا حجر فيه كيف لا وجميع التصورات سواء كانت زوجية الخمسة او غيرها مرتسمة في المبادي العالية ويمكن الجواب ايضا بانه لما حكم البرهان بامتناع زوجية الخمسة في نفس الامر لانها فرد في الواقع فلو كانت زوجا ايضا يلزم ان يكون العدد الواحد زوجا وفردا معا وهو من قبيل اجتماع النقيضين فاذا كان زوجية الخمسة ممتنعا بالضرورة والبرهان فليس لها حقيقة اصلا لان الممتنع كشريك الباري واجتماع النقيضين وغيرهما ليس له حقيقة اصلا وما يتوهم من انه يجوز ان يكون شيء واحد ممتنعا باعتبار الخارج وممكنا باعتبار الذهن فهو من الفاسدات لان المراد من الممكن الذاتي الذي هو مقابل الممتنع هو ما يجوز له نحو من انحاء الوجود لا جميع انحاء الوجود والا يلزم خروج اكثر الممكنات عن الامكان لان المجرد يمتنع له الوجود المادي والمادي يمتنع له وجود المجرد نعم يجوز ان يكون الوجود الخارجي لشيء واحد ممتنعا والوجود الذهني ممكنا لا انه يجوز ان يكون شيء واحد ممتنعا باعتبار نحو من الوجود وممكنا باعتبار نحو آخر منه حتى يلزم ان يكون الشيء الواحد ممكنا وممتنعا ويلزم الانقلاب اذا عرفت هذا فنقول حقيقة زوجية الخمسة اذا كانت ممتنعة فلا وجود لها اصلا لا في الذهن ولا في الخارج نعم وجود الممتنعات في الذهن انما يعقل بان يحصل في الذهن عنوان تلك الممتنعات ويحكم على تلك العنوانات بحيث يسري الحكم على تلك الممتنعات كشريك الباري والمعدوم المطلق والمجهول المطلق وغيره فزوجية الخمسة لا ترتسم في ذهن اصلا لا بعنوان التصور ولا بعنوان التصديق لان ارتسام الحقيقة في الذهن انما تعقل بعد ان يكون تلك الحقيقة ممكنة فالذي يرتسم في ذهن من الاذهان انما هو عنوان زوجية الخمسة لا حقيقتها فالوصفان المذكوران انما يثبتان حقيقة بعنوان زوجية الخمسة لا لحقيقتها ولا فساد في ثبوت شيء لذلك العنوان لانه امر ممكن حاصل في الذهن والمفسدة انما تترتب على تقدير ارتسام حقيقة زوجية الخمسة في ذهن من الاذهان وثبوت ذينك الوصفين المذكورين لتلك الحقيقة وليس فليس **قوله** قيد اي في مباحث الاجسام الطبيعية آه يمكن ان يكون هذا اشارة الى ان موضوع الحكمة الطبيعية هو الجسم الطبيعي من حيث انه ذو طبيعة لا من حيث انه مستعد للحركة والسكون لان كثيرا من الاحوال يثبت للجسم الطبيعي بدون اعتبار حيثية استعداد الحركة والسكون مثل اثبات المكان الطبيعي والشكل الطبيعي لكل جسم فان اثبات مثل هذين الحالين له انما يكون من حيث انه ذو طبيعة لا من حيث انه مستعد للحركة والسكون وقد اختار الشيخ هذا المسلك في الشفا حيث قال في منطق الشفا جسم الفلك او جرم الفلك ينظر فيه المنجم والطبيعي جميعا لكن الجسم الكلي موضوع العلم الطبيعي بشرط وذلك الشرط هو ان له مبدأ حركة وسكون بالذات وينظر فيه المنجم

وذلك الشرط هو ان له كما اخذناهما وان اشتركا فى البحث عن كون ذلك الجسم فهذا يجعل نظيره من جهة هو كم وله احوال تلحق الكم وذلك يجعل من جهة ما هو ذو طبيعة بسيطة هى مبدء الحركة والسكون على هيئته انتهى وهذا صريح ان الطبيعيين انما يبحثون عن الجسم الطبعى من حيث انه ذو طبيعة يكون مبدء الحركة والسكون ولا خفاء فى ان لفظ الطبعيات الواقعة فى المتن يمكن ان يكون اشارة الى حيثية التى دل كلام الشيخ عليها فتفسير كلام المص وهو قوله فى الطبعيات بمباحث الاجسام الطبعية اولى لامكان الاشارة المذكورة وما ذكره الشـ من ان موضوع الحكمة الطبعية هو الجسم الطبعى من حيث انه معد الحركة والسكون ليس كلاما تحقيقيا بل التحقيق هو الذى ذكرنا وكذا ما ذكره بقوله ليطابق النظيران ليس بشىء لان المص هو الاشارة الى ان موضوع العلم الطبعى هو الجسم الطبعى من حيث انه ذو طبيعة واذا رعى جانب تطابق النظيرين يلزم فوات المقصود ورعاية المقصود اهم من رعاية تطابق النظيرين واعلم ان كلمة ما فى قوله فما وجه اولوية ما ذكرت ان كانت نافية يكون الكلام صريحا فى قوة دعوى انه لا وجه للاولوية المذكورة فالمنع الذى ذكره الشـ بقوله فلا نم ان المآل واحد يكون له وجه وان كانت استفهامية يكون الكلام صريحا فى قوة طلب الوجه والدليل فالمنع الذى ذكره الشـ على ما نقلنا لا يكون له وجه لانه فى قوة المنع على المنع ويمكن ان يقال ان منع الشـ اصطلاحى على تقدير كون كلمة ما نافية ولغوى على تقدير كونها استفهامية

قوله منحصرة فى الجسم التعليمى اعلم ان الانقسام فى الجهات الثلث يطلق على معنيين احدهما خاصة للجسم التعليمى ويكون منحصرا فيه وهو الانقسام الجزئى الذى يكون فى مرتبة تعين الجسم الطبعى وذلك الانقسام الجزئى هو كون الممتد المتصل الجوهرى بحيث يمكن ان يمسح بمقدار معين مرات متناهية او غير متناهية وهذا الانقسام انما هو بحسب المساحة وثانيهما خاصة للجسم الطبعى وهو الانقسام فى الجهات الثلث الذى يكون معناه ان يكون الشىء باعتبار ذاته مصداق حمل متصل يكون طبيعته انبساطية فى الجهات الثلث وهذا الانقسام فى الجهات الثلث يكون على الاطلاق بدون تعين امتداداته اى تعين سواء كان تعينا ما او تعينا مخصوصا وانما قلنا ذلك لانه اذا اعتبر الجسم الطبعى من حيث انه متعين تعينا ما كانت تلك المرتبة مرتبة تعينه بجسم تعليمى ما واذا اعتبر من حيث انه متعين تعينا مخصوصا لان الجسم التعليمى مرتبة تعين الجسم التعليمى وقيل مرتبة التعين لجسم تعليمى مخصوص وجسم تعليمى ما يكون مصداق حمل المتصل ويكون هذا الانقسام على الاطلاق بدون تعين امتداداته اصلا ومصداق هذا الحمل بالحقيقة هو حقيقة الصورة الجسمية التى هى الجوهر المتحيز بالذات وكل جوهر متحيز بالذات يجب ان يكون باعتبار ذاته منبسطا فى الجهات لان المنافى للمكان بالذات لا يكون الا كذلك وبالجملة لا شك فى وجود الجوهر المتحيز بالذات والجسم التعليمى عرض حال فيه ومقدار له وكل عرض متاخر عن معروضه فلا يكون انقسامه فى الجهات الثلث بالذات باعتبار الجسم التعليمى المتاخر عن ذاته والا يلزم ان لا يكون متحيزا بالذات هذا خلف وايضا العرض لا يصلح ان يكون متحيزا

بالذات بل المتحیز بالذات انما ہو الجوہر واذا عرفت ہذا فقد علمت وجہ اندفاع ما اورده الشم لانا نختار الشق الاول ونقول ان المراد بالقابل للانقسام فی الجہات الثلث ہو القابل بالذات بالمعنی الذی ذکرنا ان القابل بہذا المعنی لا یوجد الا فی الصورة الجسمیة التی ہی جوہر ممتد بالذات فلا یصدق التعریف الا علیہا فان قیل الصورة الجسمیة جزء للجسم الطبیعی لانہا جسم طبعی والتعریف انما ہو للجسم الطبعی فیلزم ان یکون تعریف الکل صادقا علی جزئه وہو فاسد قلت المراد بالجسم الذی فی تعریفہ ہہنا ہو صورة الجسم الطبعی وہی الصورة الجسمیة وہذا الاطلاق شایع بناء علی انہا الجسم فی بادی الرای والی ما ذکرناه مفصلا اشار الیه الشیخ فی الشفاء فی عدة مواضع منہا ما ذکره فی الہیات الشفاء واما الکمیات المتصلة فہی مقادیر المتصلات اما الجسم الذی ہو الکم مقدار المتصل الذی ہو الجسم بمعنی الصورة ثم قال بعد ذلک وہذا المقدار ہو کون المتصل بحیث یمسح بکذا وکذا مرة ولا ینتہی المسح ان توہم غیر متناه توہما وہذا مخالف لکون الشئ بحیث یقبل فرض الابعاد المذکورة ای الابعاد المطلقة المتقاطعة علی قوائم فان ذلک لا یختلف فیه جسم جسم واما انه یمسح بکذا وکذا مرة فقد یختلف فیه جسم وجسم فہذا المعنی ہو کمیة الجسم لا یفارق تلک الصورة فی الوہم لکن ہی والصورة یفارقان المادة فی الوہم ہذا کلامه وانت خبیر بان جمیع ما ذکرنا مشروحا یکون فی طی ہذا الکلام فلا تکن من المقلدین **قوله** وقد یقال ان الجسم ہو القابل للابعاد الثلثة علمناک سابقا ان القبول للابعاد والانقسام فی الجہات الثلث یطلق علی معنیین احدہما جوہری وثانیہما عرضی ولیس بینہما قدر مشترک نعم المشترک بینہما ہو لفظ القابل للابعاد الثلثة ولفظ المنقسم فی الجہات الثلث کما ان لفظ العین ان مشترک بین معانیه فالحق ان لفظ الجسم مشترک ... یعنی والتعلیمی او حقیقة فی الطبعی ... فی التعا... **قوله** ناسب ان یقول فی صدر البحث اه یمکن ان یقال ان ... قال فصل فی ابطال الجزء ولم یقل فی ابطال الجوہر الفرد للتنبیه علی ان المقصد انما ہو ابطاله من حیث انه جزء للجسم لا مع قطع النظر عن تلک الحیثیة فلاجل ذلک قال فی ابطال الجزء ولم یقل فی ابطال الجوہر الفرد فیکون قول المصنف ... مناسبا فلو قال الشم الاان ناسب ان یقول بدل قوله ناسب ان یقول لکان الاسب فتفہم **قوله** بان یفرض الجزء بین الجسمین او علی ملتقاہما آه فیه نظر لانه یجوز ان محالا فرض وقوعه بین الجسمین او علی ملتقاہما فرض صحیح لجواز ان یکون ذلک الجزء موضوعا علی السطح الاعلی للفلک الاعظم واجیب بانه قد ثبت ان کلما ہو ذو وضع یجب ان یکون فی داخل المحدد ولیس شئ ذو وضع موجودا خارجا عن المحدد لان خارج المحدد لیس خلاء ولا ملاء ویمکن ان یقال بعد انا سلمنا ان وقوع الجزء المذکور بین الجسمین او علی ملتقاہما وان کان محالا لکن فرض وقوعه بینہما او ملتقاہما ممکن بلا شبہة کما لا یخفی علی المنصف فالمحال انما ہو المفروض لا الفرض اذا عرفت

هذا فنقول اذا امكن وقوع الجزء بين الجسمين وعلى ملتقاهما يلزم امكان القسمة ايضا بناء على انه يمتنع التداخل
فيبقى امكان القسمة في الجزء المذكورة والجزء الذي لا يتجزى عند القائلين به يمتنع عليه القسمة الاربعة ولا يمكن
شيء من تلك الاقسام فيه اه كما لا يخفى على المتتبع واعلم ان على ابطال الجزء براهين لا يحوم حوله شبهة ومناقشة اه
وقد كان مسطورا في كتب الاعاظم وهو ان الجزء الذي لا يتجزى متحيز بالذات وغير منقسم اه عند القائلين به لا
لا يكون متحيزا بالذات ومع ذلك لا يكون منقسما بالاقسام الاربعة اه لانه لا نزاع في ذلك للحكماء لان معهم
العقول جواهر غير متحيز بالذات ولا يكون منقسمة بالاقسام الاربعة فالجزء الذي لا يتجزى يكون جوهرا متحيزا بالذات
وكل متحيز بالذات يكون شاغلا للحيز ومالئا له وكل مالئ للمكان وشاغل للحيز يكون له جهات ستة بالبداهة وتلك
الجهات الست لا يجوز ان يكون حالة في موضع معين والا يلزم ان يكون الاشارة الى الفوق عين الاشارة
الى التحت وبالعكس وكذلك يلزم ان يكون الاشارة الى اليمين عين الاشارة الى اليسار وبالعكس وكذا الحال
في القدام والخلف فيلزم الانقسام ولعلهما **قوله** ووجودها معلوم بالضرورة آه ليس المراد ان الصورة الجسمية
محسوسة فتكون معلومة بالضرورة وتكون من المحسوسات لانه قد تقرر في مظانه ان المحسوس بالذات عن المبصرات
انما هو الضوء واللون لا غير بل المراد ان الحس اذا ادرك بعض اعراض الجسم كاللون والسطح وادى ذلك الى
العقل يحكم العقل بوجود جوهر منبسط في الجهات الثلث بناء على بطلان الجزء حكما ضروريا غير مفتقر الى ترتيب
قياس وتاليف برهان فالجسم الطبيعي ليس محسوسا صرفا ولا معقولا صرفا بل هو محسوس
من جهة اعراضه ومعقول من جهة ذاته فالحس يدرك اعراضه كالالوان والسطوح فاذا اداها الى
العقل يحكم بوجود جوهر منبسط في الجهات الثلث كما ذكرنا **قوله** من حيث هو جسم آه واعترض عليه
بان تلك الحيثية ان كانت تقييدية يلزم ان يكون الشيء قيدا لنفسه والقيد خارج عن المقيد فيلزم ان يكون
الشيء خارجا عن نفسه وان كانت تعليلية يلزم ان يكون الشيء علة لنفسه وهو بديهي البطلان فيبقى ان
يكون الحيثية للاطلاق وهو ايضا فاسد لان قيد الاطلاق لا يجوز ان يكون نفس الشيء والا يلزم ان يكون الشيء خارجا
عن نفسه بناء على ان القيد يكون خارجا عن المقيد ويمكن الجواب عنه ان ذات الجسم يثبت لها الجسمية وتلك
الجسمية ثابتة لها باعتبار ذاتها وليست حيثية الجسمية عين ذات الجسم بل الجسمية منتزعة عن ذات الجسم بذاتها
مع قطع النظر عن الامور الخارجية كما ان انسانية الانسان منتزعة عن ذات الانسان مع قطع النظر عن الامور
الخارجية وثانيها انها تثبت للجسم بواسطتها انه شاغل للحيز ومالئ للمكان وثالثها انها طالب للحيز الطبيعي الى
غير ذلك في الحيثيات والاعتبارات اللاحقة لذات الجسم اذا عرفت هذا فنقول قد علمناك ان
حيثية الجسم منتزعة عن ذات الجسم بذاته مع قطع النظر عن الامور الخارجية فلا يكون تلك الحيثية المنتزعة

بين ذات الجسم بل هي اعتبار من اعتبارات ذاته فتكون الحيثية زائدة على ذات الجسم واذا كانت زائدة
على ذاته فلا يتوجه المفسدة المذكورة اصلا فيجوز كونها تقييدية او تعليلية او لبيان الاطلاق بلا مفسدة **قوله**
واعترض عليه بثلثة وجوه آه اعترض عليه ايضا بخمسة وجوه الاول انه يلزم على هذا ان يكون السرعة حالة
في الجسم لان السرعة في الجسم تكون بحيث يكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الآخر والثاني انه
يلزم ان يكون احد العرضين الحالين في الجسم المعين حالا في الآخر لان اتحاد الاشارة ثابت والجواب ان
الحلول لا يلزم بمجرد اتحاد الاشارة بل لا بد مع ذلك من الاختصاص الناعت على ما اشار اليه المعرف بقوله اختصاص
شيء بشيء والمراد بالاختصاص الناعت ان يكون المختص سببا قريبا للاتصاف الآخر به بان يكون هو بذاته
وصفا للآخر كالسواد بالقياس الى الجسم فانه بذاته سبب قريب لكون الجسم اسود وهو اي الجسم المختص
اي بالسواد والاختصاص الناعت بهذا المعنى منتف بين الجسم والسرعة لان السرعة لا يكون بذاتها
وصفا للجسم بحيث يكون سببا قريبا لكون الجسم سريعا بل يكون السرعة سببا قريبا لكون الحركة سريعا
فالسرعة لها يكون الاختصاص الناعت بالقياس الى الحركة لا بالقياس الى الجسم وكذا القياس في
احد العرضين الحالين في الجسم لان الاختصاص الناعت منتف فيما بينهما وبهذا التحقيق اندفع الشك
المشهور وهو انه ان اريد بالاختصاص الناعت ما يصح حمل النعت على المنعوت مواطاة فبطلانه ظاهر لان
العرض مثل السواد لا يحمل على الجسم مواطاة مع انه حال في الجسم اتفاقا وان اريد به ما يصح الحمل اشتقاقا اعني
الحمل بتوسط ذو فيرد عليه انه يلزم ان يكون المال حالا في صاحب المال لانه يجوز ان يقال زيد ذو مال
ويلزم ايضا ان يكون المعروض حالا في العارض لانه يجوز ان يقال السواد ذو جسم ووجه الاندفاع انه ليس
المراد بالاختصاص الناعت شيئا من الشقين بل المراد شق ثالث وهو ان المراد بالاختصاص الناعت ما يكون
بذاته وصفا للآخر ويكون سببا قريبا لاتصاف الآخر وظاهر ان المال ليس بذاته وصفا لصاحب المال
بل المال انما يكون سببا لحدوث صفة لصاحب المال وهي التملك لان المال اذا حصلت له اضافة الى
صاحب المال يحدث لصاحب المال صفة وهي التملك فالتملك وصف بذاته لصاحب المال فالاختصاص
الناعت انما يكون بين التملك وصاحب المال لا بين المال وصاحب المال وكذلك لا يرد السواد ذو جسم
لانه اذا فرض ان الجسم مختص بالسواد فيجب ان يكون المختص وصفا للآخر بذاته وليس الجسم وصفا للسواد بذاته
بل الامر بالعكس والثالث انه يلزم ان يكون حصول الجسم في المكان حلولا سواء كان المكان بعدا او سطحا
والجواب عنه ما مر من انه لا بد في الحلول من الاختصاص الناعت ولا يكفي مجرد الاشارة الحسية فيه وظاهر ان
ليس بين المكان والجسم اختصاص ناعت بهذا المعنى لان الجسم ليس بذاته نعتا للمكان والا يلزم امتناع

مفارقة الجسم عن مكان لا تستلزم مفارقة الصفة عن الموصوف مع بقاء الصفة بحالها نعم يجوز زوال
الصفة وانعدامها والرابع انه لا يصدق على حلول الصورة في الهيولى لكونها غير محسوسة فلا يشار
اليها اشارة حسية حتى يصح ان يقال ان الاشارة الى الصورة اشارة الى الهيولى وبالعكس والجواب
ان يقال ان الاشارة الحسية اعم من ان يكون تحقيقيا وتقديرية والصورة الجسمية وان لم تقع عليها
الاشارة التحقيقية لكن تقع عليها الاشارة التقديرية لانه يصدق على الهيولى انها لو كانت مشارا اليها
بالاشارة الحسية لكانت الاشارة الحسية اليها اشارة الى الصورة وبالعكس او يقال انه يكفي
في اتحاد الاشارة الحسية كون الحال مشارا اليها بالاشارة الحسية والخامس انه لا يصدق
على حلول الاصوات في الهواء لكون الاصوات غير مشار اليها بالاشارة الحسية ويمكن
الجواب بانه يكفي في اتحاد الاشارة الحسية كون الحال فقط او المحل فقط مشارا اليها بالاشارة
الحسية ولا يجب كون الحال والمحل جميعا مشارا اليهما بالاشارة الحسية وههنا وان لم يكن الحال مشارا اليها
بالاشارة الحسية لكن المحل مشار اليه بالاشارة الحسية او يقال ان الاشارة الحسية اعم من ان يكون تحقيقية
او تقديرية كما مر هذا على سبيل المماشاة والتحقيق ان الصوت محسوس بالسمع بان يقال هذا الصوت
في هذه الجهة او تلك الجهة وهذا القدر في جواز الاشارة الحسية **قوله** لا يصدق على حلول
الاعراض فيها آه يمكن الجواب عنه ان المراد بالاشارة المأخوذة في تعريف الحلول اعم من ان يكون
تحقيقيا او تقديرية ولا شك انه على تقدير كون المجرد محسوسا يكون الاشارة الحسية اليه اشارة الى اعراضها
وبالعكس **قوله** لا يصدق على حلول الاطراف في محالها آه اجاب بعض المحشين عن هذا الاعتراض بان المقصود
تعريف الحلول السرياني وخروج حلول الاطراف في محالها غير مضر ثم قال وتوضيحه ان المراد بالاختصاص
هو الاختصاص التام لكن لا بحيث يصير الشيئان متحدين بالذات كما في الاطراف المتداخلة بل مع بقاء المغايرة
بين الشيئين بالذات وح يكون التعريف مخصوصا بالحلول السرياني ويندفع الاعتراض الثالث ايضا فافهم
انتهى وفي توضيحه خفاء لانه يستفاد من كلامه ان التداخل عبارة عن اتحاد الذاتين وليس الامر كذلك بل التداخل
الذي يدعى فيه انه مح هو حلول المتحيز بالذات في حيز المتحيز بالذات بحيث يكون الوضع والحجم واحدا لكن
مع بقاء الذاتين كما يظهر من تفحص كتب القوم وايضا اذا فرض ان طرف خط حال في طرف خط ثم اللازم تداخل
الخطين من ذينك الخطين وهذا التداخل ليس بمح لان التداخل انما يكون محالا في ذوات المقادير والاحجام
والنقطتان ليس لشيء منهما مقدار وحجم فتحرر في تداخل النقطتين يكون ذاتاهما باقيين ايضا لا انه صار ذاتاهما
واحدا ولا شك ان الطرف وذا الطرف ليس ذاتاهما واحدة بل ذات الطرف غير ذات ذي الطرف

فلم يندفع الاعتراض الثاني ولا الثالث ايضا لان مدار دفع الاعتراض الثاني والثالث بناء على توضيحه
هو ان الذاتين لما صارتا واحدة يلزم الخروج عن تعريف الحلول لان المعتبر في الحلول هو كون الامرين
باقيين ويكون بينهما مغايرة بالذات فمتى لم يلزم اتحاد الذاتين المذكورتين لم يلزم الخروج واعلم انه
ليس غرض المجيب بما ذكره بل غرضه ان التعريف المذكور ليس تعريفا لماهية الحلول حتى يلزم صدقه على جميع افراد
الحلول بل التعريف المذكور لفرد من تلك الماهية وهو الحلول السرياني **قوله** ولان الاشارة الى
الخط لا يجب ان يكون منطبقة آه الغرض من هذا الكلام تمهيد مقدمة لدفع اعتراض المعترض وحاصله انه اذا
لم يجب انطباق الاشارة على المشار اليه فكيف يتصور كون الاشارة الى ذي الطرف اشارة الى الطرف
وبالعكس لكن انطباق الاشارة على المشار اليه غير واجب لما ذكر بقوله بل الاشارة اليه قد يكون امتدادا
آه وليس الغرض من هذا الكلام الاشارة الى ان المعترض توهم وجوب انطباق الاشارة على المشار اليه
فرد عليه بقوله لا يجب آه بل هذا الكلام تحقيقي سواء كان المعترض توهم وجوب انطباق الاشارة على المشار اليه اولا
وبما ذكرنا يندفع ما قيل ان فيه خدشة اذ ظاهره يدل على ان المعترض توهم انطباق الاشارة على المشار اليه وليس
كذلك بل مدار الايراد عدم اتحاد الاشارة الى الطرف مع الاشارة الى ذي الطرف ووجه الاندفاع ظ مما ذكرنا
ويمكن ان يقال ان المعترض وان لم يصرح بوجوب انطباق الاشارة على المشار اليه لكن اعتراضه انما يكون له
صورة على تقدير وجوب انطباق الاشارة على المشار اليه لانه لو لم يجب لم يكن له صورة فكان المعترض توهم
وجوب انطباق الاشارة وبعد ذلك اعترض على هذا فالباعث على ذلك الاعتراض انما هو ذلك التوهم
فاشار بقوله فان الاشارة الى الخط لا يجب آه الى دفعه فظهر ان مدار الاعتراض انما هو ذلك التوهم ومدار دفعه
انما هو ازالة ذلك التوهم فليس في كلام المجيب خدشة ١٢ **قوله** فيكون امتدادا خطيا اه اعلم ان الاشارة الحسية
هي تعين المحسوس من بين المحسوسات والاشارة العقلية هي تعين المعقول من بين المعقولات والاشارة المطلقة
هي تعين المعلوم من بين المعلومات فالامتداد الخطي او السطحي او الجسمي ليس عين الاشارة الحسية بل كلواحد منه
هذا هو لبيان كيفية الاشارة الحسية ففي العبارة مسامحة والمدعى واضح **قوله** ويمكن ان يتكلف ويجاب
عن الثالث آه اعلم المعرف عرف الحلول بانه اختصاص شيء بشيء بحيث يكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة
الى الآخر والظاهر ان هذا التعريف للحلول قد دل بمنطوقه على انه يعتبر في الحلول الاصطلاحي امران احدهما الاختصاص
بين الحال والمحل الاصطلاحيين وثانيهما كون ذلك الاختصاص بحيث يكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة
الى الآخر لانه يكفي في الحلول الاصطلاحي مجرد اتحاد الاشارة فالمعترض توهم انه يكفي في الحلول الاصطلاحي مجرد
اتحاد الاشارة فاعترض بانه يلزم ان يكون الاطراف المتداخلة بعضها حالا في بعض وهذا التوهم ساقط لانه

لانه لا يكفى فى الحلول الاصطلاحى مجرد الاتحاد فى الاشارة بل لا بد من اختصاص احدهما بالآخر فالمراد من ذلك
الاختصاص هو الاختصاص الناعت بالمعنى الذى ذكرنا سابقا ولا شك ان الاختصاص الناعت بالمعنى
الذى مر ذكره لا يوجد فى الاطراف المتداخلة بالقياس بعضها الى بعض و مما ذكرنا ظهر انه لا يحتاج الى ارتكاب
تكلف اصلا فى دفع الاعتراض الثالث وحكم الشارح بارتكاب التكلف تكلف بل تعسف لانك قد عرفت ان التعريف
المذكور للحلول وارد لدفع الاعتراض الثالث ولا حاجة الى ارتكاب تكلف اصلا فى دفعه وما ذكره فى الحاشية
بقوله وانما كان هذا الجواب تكلفا اذ الظاهر انه اراد الاختصاص المترقى الى حد الاتحاد ولكن لا يلزم صدقه على الاطراف
المتداخلة لان المعرف اراد الاختصاص المترقى الى حد الاتحاد فلا بد فى الحلول من امرين احدهما الاختصاص
وثانيهما كون ذلك الاختصاص ترقيا الى حد الاتحاد فى الاشارة والظاهر ان الاختصاص الناعت بالمعنى المذكور
منتف بين الاطراف المتداخلة بقياس بعضها الى بعض فلا يصدق على الاطراف المتداخلة نعم لو اكتفى المعرف
فى تعريف الحلول بمجرد الاشارة لكان الاعتراض واردا **قوله** اقول فيه نظر آه يمكن ان يتوهم ان هذا النظر انما
يتوجه على تقدير كون المراد من حصول شىء فى شىء اعم من ان يكون على وجه يكون بينهما علاقة افتقارية او لا
اما اذا كان المراد منه الحصول الذى يكون على علاقة افتقارية كما فى حصول اعراض الاجسام بالقياس
اليها فلا يتوجه اصلا لان للموجه ان يقول مراد المعرف من حصول شىء فى شىء الحصول الذى يكون مع علاقة
افتقارية كما فى اعراض الاجسام بالقياس اليها والقرينة على ذلك المراد التمثيل الذى ذكره المعرف
بقوله كما فى حلول الاعراض فى الاجسام او كحلول العلوم فى المجردات واعلم انه نقل عن الشارح حاشية
فى هذا المقام وهو قوله وفيه ايضا لا نم ان المجردات بحيث لو كانت مشارا اليها بالحس لكانت الاشارة اليها
عين الاشارة الى اعراضها انتهى ولا يخفى عليك ان هذا المنع مكابرة لانه على تقدير كون المجردات محسوسة
يكون اعراضها الحالة فيها كالاعراض الحالة فى الجسم ولا شك ان الاشارة الى المجرد ح يكون عين الاشارة
الى اعراضها الحالة فيها كما ان الاشارة الى الجسم يكون عين الاشارة الى اعراضها وبالعكس **قوله** لا انطباق
عليه آه واعترض عليه غياث المدققين فى شرحه للهياكل بانه لو كانت الاشارة الى كل من المكان والمتمكن
عين الاشارة الى الآخر يلزم ان يكون الاشارة الى السطح من الارض اشارة الى السطح المحدب للفلك الاعظم
وليس كذلك وبيان الملازمة ان الاشارة الى السطح الظاهر من الارض اشارة الى السطح الباطن من الهواء
الى هو مكان للارض لانطباقه عليه والاشارة اليه اشارة الى جسم الهواء لكونه حالا فى الهواء وهكذا واجيب
بان المعتبر ان الاشارة الى كل من المكان والمتمكن بالذات اشارة الى الآخر بالعرض وكون الاشارة
العرضية مرتبة غير سلم لا بد له من بيان فالملازمة محل كلام والتلخيص بان يقال ان اراد بقوله والاشارة اليه

شارة الى جسم الهواء ان الاشارة بالذات الى السطح الباطن للهواء اشارة الى جسم الهواء بالعرض فهو مسلم
من المفروض ليس للاشارة واحدة بالذات وهي الاشارة الى السطح الباطن من الارض وصاحب
الشبهة يدعي ان هذه الاشارة بالذات التي تكون الى السطح الظاهر من الارض تكون اشارة الى السطح المحدب
من الفلك الاعظم لان الاشارة بالذات الى السطح الباطن للهواء تكون اشارة بالعرض الى جسم الهواء فان
هذا ليس محل النزاع وان اراد ان الاشارة بالعرض الى السطح الباطن للهواء اشارة بالعرض الى جسم الهواء
فهو غير مسلم لان الاشارة المرئية ليست الا الاشارة بالذات دون الاشارة بالعرض **قوله** ويرد عليه
ويمكن ان يجاب عنه بان مراده ليس تعريف ماهية الحلول حتى يلزم صدقه على جميع انواع الحلول وافراده بل مراده
تعريف نوع واحد من الحلول وهو الحلول السرياني وقد اجيب بوجه آخر وهو ان الحلول السرياني قسمان احدهما
تحقيقي كحلول السواد في الجسم وثانيهما تقديري كالاضافات القائمة بالاجسام فانه يمكن ان تعتبر سريان
الاضافات في محالها تقديري **قوله** اقول هذا بحث آه قد اعطيناك سابقا ما يكون دافعا لهذا البحث لانا حققنا
معنى الاختصاص الناعت بعد الوقوف على معنى الاختصاص لا مجال لهذا البحث اه ولا يخفى عليك ان هذا
البحث هو البحث الذي ذكرناه سابقا حيث قلنا وبهذا التحقيق اندفع الاعتراض المذكور سابقا في الباب من
الشك المشهور على الوجه الذي ذكرنا واضح وعلى الوجه الذي ذكره الشارح غير واضح كما لا يخفى والعجب
من الشارح انه بعد اعترافه برجوع التعريف الثاني للحلول حيث قال ويرجع الى هذا ما قيل آه كيف تيسر له
هذا البحث لان المعرف لما قال كاختصاص البياض بالجسم لا الجسم بالمكان فلا يبقى لهذا البحث
مجال **قوله** لكنهم يكتفون آه توهم الشارح ان مجرد الاختصاص الناعت لا يكفي في الحلول وهذا التوهم مبني
على عدم فهم معنى الاختصاص الناعت لان من فهم معنى الاختصاص الناعت على الوجه الذي حققناه فلا شك
انه انما يجزم بكفاية الاختصاص الناعت في الحلول فكان معنى الاختصاص الناعت للحلول لم يحصل في ذهن الشارح
ولذا وقع في الاغلاط الفاحشة **قوله** كما هو عند الحس يعني ان بعض الاجسام البسيطة كالماء والنار يكون
الاتصال له ثابتا بحسب الحس لذا قال المتكلمون ان بعض الاجسام لا يكون متصلا في نفسه بل يكون
متصلا بحسب الحس فقط فالاتصال الحسي ثابت بلا نزاع انما الاتصال بحسب الواقع ونفس الامر فثبوته للاجسام
كالماء والنار يحتاج الى برهان ولهذا قال كما هو عند الحس يعني كما انه متصل بحسب الحس كذلك متصل بحسب
الواقع.. ايضا بالبرهان الذي ذكره المصنف ويحتمل ان يكون قوله كما هو عند الحس قيدا للقبول للانفكاك
وحاصل الكلام ح عنده ان المراد بقابل الانفكاك ما يكون قابلا للانفكاك بحسب الحس لا ما هو قابل
للانفكاك بحسب الواقع لان القابل للانفكاك بحسب الواقع لا يصح ان يكون متصلا في ذاته لانه سبب

الانفكاك بعدم المتصل ولا الجامع الانفكاك بل الجامع للانفكاك والانفصال في الواقع انما هو الهيولى لا الجسم
المتصل فيكون الجسم المتصل قابلا للانفصال والانفكاك بحسب الحس فقط لا بحسب الواقع ايضا **قوله**
فالم يكن اجزاء بالجسام اقول توهم الشارح ان لزوم الجزء محتاج الى الترديد المذكور وليس كذلك فظهر لان
قوله وإذا لم يكن الاجسام يرجع الى السلب الكلي اذ سلب العام سلب لجميع افراده فلم يتحقق جسم متصل في
الواقع وهو يستلزم موجود الجزء وذلك ظاهر جدا فانظر ابقاء المتن على حاله انتهى وفيه نظر لان بعض الاجسام
قضية موجبة جزئية واذا ورد عليها السلب المفهوم من قول المص والا تصير سالبة جزئية والسلب الجزئي لا
يستلزم السلب الكلي بل السلب الجزئي اعم من السلب الكلي لان السلب الجزئي يصدق مع الايجاب الجزئي
كقولنا بعض الحيوان انسان ليس بعض الحيوان انسانا نعم لو كان المراد لم يكن بعض الاجسام نفي الوجود
في نفسه لكان يلزم من نفي وجود العام نفي وجود الخاص وليس كذلك بل المراد نفي الوجود الرابطي وهو وجود
الاتصال ومن نفي الوجود الرابطي عن العام لا يلزم نفي الوجود الرابطي عن الخاص لجواز ان يكون المحمول
الخاص حاصل في ثبوت الوجود الرابطي ويمكن ان يقال ان قول المص والا يكون معناه ان قولنا بعض الاجسام
متصل يجب ان يكون صادقا لانه لو لم يصدق تلك القضية الموجبة الجزئية لوجب ان يصدق نقيضها وهو لا شيء
من الاجسام بمتصل فح يلزم الجزء وما في حكمه وهو ظ ولا يحتاج الى الترديد الذي ذكره الشارح **قوله** بل المراد انه لا ينتهي
في الانقسام الخ هذه شبهة مشهورة وهو انا ننقل الكلام الى جميع اجزاء الجسم فنقول كلما يمكن ان يخرج من القوة
الى الفعل من اجزاء الجسم القابل للانقسام بلا نهاية لا يخلو اما ان يكون متناهيا او غير متناهية فان كانت
متناهية يلزم ان يقف عند حد لا يقبل الانقسام بعده فيلزم الجزء وان كانت غير متناهية يلزم كون الجسم
الواحد المتناهي المقدار غير متناهي المقدار لان لكل جزء جزء مقدارا فيلزم اجتماع المقادير الغير المتناهية
ومن اجتماع المقادير الغير المتناهي يحصل المقدار الغير المتناهي فيلزم ان لا يمكن للجسم قطع المسافة
في زمان متناه لان قطع الكل موقوف على قطع النصف وقطع النصف موقوف على قطع نصف النصف وهكذا
ويمكن ان يجاب عنه بانه ان اريد بما يمكن ان يخرج من القوة الى الفعل كل واحد واحد دون المجموع من حيث
المجموع فنختار انه غير متناه وح لا يلزم وجود الجسم الغير المتناهي في الخارج لانه يجوز ان يخرج كل واحد واحد من
القوة الى الفعل ولا يخرج المجموع من القوة الى الفعل وخروج الجسم الغير المتناهي المقدار انما يلزم على
تقدير ان يخرج المجموع من حيث المجموع من القوة الى الفعل وان اريد بما يمكن ان يخرج من القوة
الى الفعل الاقسام التي يكون مجموعها من حيث المجموع ممكنا فنختار انها متناهية ولا يلزم ح انتهاء القسمة
لان انتهاء القسمة انما يلزم اذا كان كل واحد من الاقسام ايضا متناهيا وليس فليس فان قيل الحادث بعد

التقسيم الجسم المتصل الواحد انما هو وصف الجزئية لذوات الاجزاء واما ذوات الاجزاء فقد كانت موجودة قبل
التقسيم ايضا فنقول ان ذوات تلك الاجزاء موجودة في الجسم المتصل الواحد قبل التقسيم وتلك الذوات غير متناهية
بالحالة فيلزم ان لا يقطع الجسم المشتمل على تلك الذوات الغير المتناهية المسافة في زمان متناه لان قطع تلك
الذوات موقوف على قطع النصف وقطع النصف موقوف على قطع نصف النصف وهكذا وايضا لكل واحد من
تلك الذوات مقدار لا محالة فاذا كانت الذوات غير متناهية يكون المقدارات الحاصلة لها ايضا غير متناهية فيلزم
ان يكون الجسم المشتمل على تلك الذوات الغير المتناهية غير متناه المقدار وهو محال لانه متناهي المقدار قلت الجسم الواحد المتصل
قبل التقسيم لا يكون الا ذاتا واحدة فقط غاية ما في الباب انه يجوز ان يطرء عليه التقسيم والانفصال وبعد الانفصال
يحصل له ذاتان ويتقدم ذات الاولى فبعد التقسيم والانفصال يحدث الذات ايضا لا انه قد كانت الذاتان موجودتين
قبل التقسيم والانفصال والحادث بعد التقسيم والانفصال انما هو وصف الجزئية فقط كما زعم المعترض لان القائلين
باثبات الهيولى يقولون بانعدام الجسم بعد التقسيم وحدوث جسمين آخرين من كتم العدم والامر المشترك بين المعدوم
والحادث هو الهيولى واما القائلون بنفي الهيولى فالجسم الواحد المتصل عندهم لا يعدم بطريان الانفصال بل يكون
باقيا بشخصه في حال الاتصال والانفصال فلا يكون هناك الا ذات واحدة فقط عندهم ولا يكون هناك ذوات
حتى يرد عليهم ان ذوات تلك الاجزاء غير متناهية الى آخر الكلام فتامل **قوله** وهو بحث آه هذا البحث لم يقع في
محله لان المص قد ذكر لاثبات الهيولى مقدمتين الاولى انه يلزم ان يكون الجسم متصلا والثانية ان ذلك الجسم
المتصل يطرء عليه الانفصال وبعد طريان الانفصال يعدم الجسم الاول ويحدث هويتان اخريان فالمقدمة
الثانية سيجي ذكرها في كلام المص والبحث الذي ذكره الش انما يناسب تلك المقدمة الثانية دون الاولى
والمص انما بصدد المقدمة الاولى والبحث الذي ذكره الش لا يناسبها **قوله** اقول فيه بحث آه يمكن
ان يقال في دفع هذا البحث ان المستدل في التقرير الجامع لما ابطل كون الصورة الجسمية قائمة بذاتها لزم ان
يكون قائمة بالغير لان الموجود في الخارج اما ان يكون قائما بذاته او قائما بالغير فاثبات الهيولى لزم من نفي القيام بالذات الش
قوله واذا كان آه لان هذا مع قوله فيكون من تفريعات ما سبق نعم يتوجه عليه ان ما ثبت من التقرير الجامع هو انه لو كان
حقيقة هي الصورة الجسمية فقط على ما ذهب اليه الاشراقيون يلزم انعدام الجسم بالمرة حين طريان الانفصال عليه
فلا بد ان يكون في الجسم جزء آخر يكون مشتركا بين المعدوم والحادث ولئلا يلزم ان يعدم الجسم بالمرة على
ما ذهب اليه المشاؤون فيكون الجسم المطلق مركبا من جزئين لكن لم يلزم ان يكون احدهما حالا في الآخر
كما هو المط لجواز ان يكون الجسم المطلق مركبا من جزئين يكون كل واحد منهما قائما بذاته وهذا يكفي في عدم لزوم انعدام
الجسم بالمرة حين طرء الانفصال عليه ووجهه انه قد تقرر في مكانه ان المركب الحقيقي لا يحصل بدون افتقار بعض

اما بنفسه او الى بعض او بنفسه المطلق المركب حقيقي يجب ان يكون هذا الجزئين له محتاجا الى الآخر واذا كان كل واحد
منهما غنيا بذاته لا يتصور الافتقار وبالجملة الجزء الصوري يعني الصورة الجسمية مفتقر الى الجزء المادي وهو
الهيولى وحال فيه كما هو المقرر وكلام مستدل عليه هذا غاية توجيه المقام فانظر الى اطراف الكلام فعليك ما يجب
بالمرام **قوله** فيه نظر لانه لا يلزم على تقدير عدم الفناء ما بالذاتي الافتقار الذاتي لاحتمال ان يكون الشيء غنيا بذاته
عن الحاجة الى شيء ولا محتاجا اليه بذاته بل يعرض كل منهما اه كان المعترض توهم ان الغنى الذاتي والحاجة الذاتية امران يوجد في
بحيث ينفك الشيء عنهما كالسواد والبياض العارضين للجسم فان الجسم لذاته لا يكون اسود ولا ابيض بل يعرض
كل منهما للجسم عن علة وهو توهم فاسد لان الكلام في الحاجة الذاتية والغنى الذاتي ولا معنى لعروض الحاجة الذاتية والغنى
الذاتي عن علة فان الامر الذي يعرض الشيء بالنظر الى الذات لا معنى لعروضه له عن علة فان قيل ليس مراد الشارح ان الحاجة
الذاتية والغنى الذاتي يعرضان الشيء عن علة بل المراد الحاجة المطلقة والغنى المطلق لان الحاجة الذاتية اخص من الحاجة
المطلقة والغنى الذاتي اخص من الغنى المطلق واذا كان المقيد مذكورا كان المطلق مذكورا ايضا في ضمنه فالمراد الحاجة المطلقة
للشيء تكون متحققة في ضمن حاجة بالغير وكذا المراد الغنى المطلق الذاتي يكون متحققا في ضمن الغنى بالغير قلنا ليس الكلام في الحاجة
المطلقة ولا في الحاجة بالغير وكذا ليس الكلام في الغنى المطلق والغنى بالغير بل انما الكلام في الحاجة الذاتية والغنى بالذات ولا
لكونهما عارضين عن علة واعلم انه لا واسطة بين الغنى الذاتي والحاجة الذاتية على ما يستفاد من كلام شارح المواقف لانهما
ليسا من قبيل السواد والبياض حتى يصح خلو شيء عنهما بل كل امر اذا قيس الى امر فلا بد ان يكون بالقياس الى ذلك
الامر الآخر محتاجا بالذات او غنيا بالذات على انا نقول ذلك الامر بالقياس الى الامر الآخر اذا لوحظ باعتبار ذاته
مع قطع النظر عن جميع ما عداه فلا يخلو اما ان يكون ذاته محتاجا الى ذلك الامر اولا فهذا تردد بين الايجاب والسلب
ولا واسطة بينهما فان كان الاول فهو يكون محتاجا بالذات وان كان الثاني يكون غنيا بالذات لانه اذا لم يكن له علاقة
افتقارية بالقياس الى ذلك الامر فلا يكون ذاته بذاته محتاجة الى ذلك الامر فكل ذاتين لا علاقة افتقارية بينهما يكون
كل واحدة منهما بالنظر الى ذاتها غنيا عن الآخر وبالجملة تحقق الشق السلبي لا يكون الا في ضمن الغنى الذاتي وكذا الحال اذا قيس كل امر اذا
قيس الى امر فلا يخلو اما ان يكون ذاته بذاته مع قطع النظر عن جميع ما عداه غنيا بالذات عن ذلك الآخر اولا فان الشق
السلبي يتحقق في ضمن الحاجة بالذات كما يعلم من البيان الذي مر بيانا مشروحا وبما حررنا ظهر اندفاع ما اورده الشارح بقوله
اقول فيه بحث لانه ان اراد من المستغني بذاته اه كما لا يخفى على المنصف **قوله** هذا الحكم موقوف اه ان اشتهيت ان
تكون من الواصلين الى تحقيق المقام فالق السمع شهيدا على ما تقرر من الكلام فاعلم ان حاصل البرهان المذكور على
اثبات الهيولى هو ان الجسم الذي انتهت اليه الاجسام وكان متصلا ينعدم بطريان الانفصال فلو لم يكن في ذلك الجسم جزء
آخر يلزم انعدام الجسم بالمرة وهو صحيح فيلزم تركب الجسم من الهيولى والصورة وبعد ذلك تعميم الهيولى في جميع الاجسام بانه

ان يقال ان ماهية الصورة الجسمية لا يمكن ان تتشخص بدون الهيولى فتكون الصورة محتاجة الى الهيولى باعتبار التشخص
لانها لو لم تكن الصورة محتاجة الى الهيولى باعتبار التشخص صارت متشخصة بدون الهيولى فيطرء عليها الانفصال ويلزم
انعدامها وهو ممتنع فثبت انه يمتنع تشخص الصورة بدون الهيولى سواء كانت الصورة الجسمية ماهية نوعية او جنسية لان ما لزم
من البرهان هو امتناع تشخص الصورة بدون الهيولى فتكون ماهية الصورة الجسمية من حيث التشخص محتاجة الى الهيولى
ولا حاجة في اثبات التعميم المذكور الى اثبات ان الصورة الجسمية ماهية نوعية لان هذا البرهان تمام على جميع التقادير
سواء كانت الصورة الجسمية طبيعة نوعية او طبيعة جنسية وانما قلنا ان طبيعة الصورة انما تحتاج الى الهيولى باعتبار
التشخص لا باعتبار ذاتها من حيث هي هي لانه قد تقرر ان طبيعة الصورة شريكة لعلة الهيولى فلو احتاجت الى الهيولى
لزم تقدم الشيء على نفسه وبالجملة من تامل ما ذكر في بحث التلازم بين الهيولى والصورة حيث قالوا ان الصورة
مفتقرة الى الهيولى في التشخص والهيولى محتاجة اليها في الوجود ظهر عليه ما ذكرنا في برهان تعميم الهيولى في الاجسام
كلها بحيث لا يحوم حول التحقيق بالنص واما اثبات ان الصورة الجسمية ماهية نوعية فليس يتوقف عليه التعميم المذكور بل لبيان ان وجود
الصورة الجسمية في الخارج ليس له حالة منتظرة سوى التشخص لانها لا تحتاج الى ما يتقوم بالفصول اولا ثم يتشخص ثانيا
وتوجد في الخارج كما هو شان الطبايع الجنسية **قوله** لجواز ان يكون الحكم على كل واحد حكما على الكل المجموعي اعلم ان
ضابطة معرفة كون الكل مخالفا للكل الافرادي في بعض المواضع وكون حكم الكل المجموعي لا يكون مخالفا للكل الافرادي
في بعض آخر منها بل يكون حكم الكل المجموعي والافرادي واحدا هي انه لو حكم على الفرد على جميع تقادير وجوده اي سواء
كان معه فرد آخر او لا فحينئذ لا تفاوت في الحكم بين الكل الافرادي والكل المجموعي مثلا اذا قلنا هذا الفرد من الممكن
محتاج الى العلة ففي هذه الصورة لا يختلف الحكم سواء اعتبر معه فرد آخر من الممكن او لا فحكم الكل الافرادي والمجموعي احد
واذا حكم على الفرد في بعض تقادير وجوده دون بعض فيختلف حكم الكل المجموعي والافرادي كقولنا كل انسان تشبعه
هذا الرغيف وتسعه هذه الدار فان حكم الكل المجموعي يخالف الكل الافرادي هاهنا اذا عرفت هذا فنقول المقدمة القائلة بان
ان كل جملة من الزيادات سواء كانت معها جملة اخرى من الزيادات او لا يكون في بعد البتة والا يلزم التناهي
ولا دخل في هذا الحكم لخصوصية جملة دون جملة لان الحكم بكون جملة معينة مثلا في بعد يكون على جميع تقادير وجودها
سواء كانت معها جملة اخرى ام لا وبالجملة بناء على فرض الخطوط على النهج المذكور لا بد ان يكون كل جملة موجودة
سواء اعتبرت معها جملة اخرى ام لا في بعد يكون ذلك البعد محصورا بين حاصرين ولما كان الحكم المذكور على جميع
تقادير وجود تلك الجملة فلا تفاوت بين حكم الكل الافرادي والكل المجموعي فلا بد ان يكون الكل المجموعي ايضا موجودا في بعد يكون محصورا
بين حاصرين فيلزم ان يكون الغير المتناهي محصورا بين حاصرين وهو باطل فان قيل بناء على كونه محصورا بين حاصرين
يلزم ان يكون متناهيا قلنا انه لا يكون غير متناه لانه محصور بين حاصرين وكل محصور بين حاصرين فهو متناه

ثبت انه متناه فبطل قولكم انه غير متناه قلنا ما ذكرتم لا يضرنا لانا اثبتنا اولا ان عدد الزيادات غير متناه بالفعل
واثبتنا بعد ذلك ان كل جملة من الزيادات موجودة في بعد واثبتنا ايضا انه لا تفاوت في ذلك بين الكل المجموعي
والكل الافرادي فيلزم عليكم وجود زيادات غير متناهية في بعد مع كون ذلك البعد محصورا بين حاصرين فلزم
كون ذلك البعد غير متناه بما قلنا ومتناه ايضا لما قلتم فلزم كون بعد واحد بعينه متناهيا وغير متناه وهو محال
فلزوم ذلك المحال على تقدير وجود جسم غير متناه لازم غير مختلف فما ذكرتم يكون لنا لا علينا وبما علمناك عرفت
وجه اندفاع ما قيل ان مجموع الزيادات الغير المتناهية لا يمكن ان يكون في بعد والا يلزم ان يكون ذلك البعد
هو آخر الابعاد فيلزم التناهي لانك عرفت انه لا تفاوت في الحكم بين الكل المجموعي والكل الافرادي فلا بد ان
يكون المجموع ايضا في بعد لما ذكرنا من لزوم وجود المجموع في بعد ولما ذكر المعترض لزوم آخر الابعاد فلزم
التناهي وعدم التناهي فيكون المفسدة اشد وكون المفسدة اشد لا يضر المستدل بل ينفعه لانه بصدد اثبات المفسدة
وكلما كانت المفسدة اشد يكون جانب الاستدلال اقوى **قوله** وقد يقال التزايد على سبيل التناقص لا يفيد آه
القائل به المحقق الدواني في الحاشية القديمة في بحث الجوهر ومحصل كلامه انه فرق بين الاقسام المتداخلة والاقسام
الغير المتداخلة فالاقسام المتداخلة وان كانت اقساما غير متناهية لا يحصل من مجموعها غير متناه
لان الذراع اذا نصفناه ونصفنا نصفه وهكذا الى غير النهاية فانه لا يحصل من مجموع تلك الاقسام المتداخلة
الغير المتناهية الا الذراع لان مقدار كل واحد منها يكون مقدارا داخلا في مقدار آخر لانه مقدار براسه مثلا مقدار
نصف النصف داخل في مقدار النصف ومقدار نصف نصف النصف داخل في مقدار نصف النصف وهكذا فلم يحصل
مقدار جديد حتى يحصل مقدارات غير متناهية ولان الشيء اذا انحل وانفصل الى اجزائه لا بد ان يكون تلك الاجزاء
المنفصلة اذا فرض اجتماعها يكون ذلك الشيء بعينه مثلا اذا احللنا السكنجبين الى الخل والماء والعسل فاذا
فرض اجتماعها فلا بد ان يكون السكنجبين لا امرا غيره فكذلك لا بد ان يصير الذراع اذا فرض اجتماع اجزائه ولا يصير
لا مقدارا آخر كثيرا من الذراع واما اذا كانت الاقسام المقدارية الغير المتناهية غير متداخلة فيحصل من اجتماعها
مقدار غير متناه لان مقدار كل واحد من الاقسام الغير المتداخلة لا يكون داخلا في مقدار آخر بل كل واحد منها
مقدار على حدة فاذا اجتمعت تلك المقدارات الغير المتناهية يحصل منها مقدار غير متناه فالتزايد على سبيل التناقص
لا يفيد لان الاقسام الحاصلة في التزايد على سبيل التناقص اقسام متداخلة وقد انه لا يحصل من الاقسام
الغير المتناهية على سبيل التناقص غير متناه بخلاف التزايد على سبيل التساوي او التزايد فان الاقسام
الحاصلة في تينك الصورتين لما يكون متداخلة ليحصل من المجموع غير متناه والحق انه لما كانت الاقسام
المحيطة متفاصلة متميزة في الخارج فلكل واحد منها مقدار خاص ولا تفاوت في ذلك بين الاقسام المتداخلة

الاقسام الغير المتداخلة تعم من الاقسام المتداخلة والغير المتداخلة فرق من وجه آخر وهو ان كل قسم من الاقسام المتداخلة كان جزء المقدار آخر قبل الانفصال والتميز بخلاف الاقسام الغير المتداخلة فانها ليست كذلك والعقل [illegible] يحكم بانه اذا كان في الخارج جزء مقدارية غير متجزئة غير متناهية بالفعل فمن اجتماع تلك الاجزاء الغير المتناهية يحصل مقدار غير متناهية بلا شبهة واما حديث انحلال المركب الى اجزائه فنقول لو فرضنا ان السكنجبين [illegible] الى اجزاء غير متناهية بالفعل فمن اجتماع تلك الاجزاء يجب ان يحصل سكنجبين مركب [illegible] غير متناهية لا سكنجبين مركب من اجزاء متناهية فكذلك نقول لو فرضنا ان [illegible] اذا انحل الى اجزاء مقدارية غير متناهية بالفعل فلا بد ان يحصل من اجتماعها ذراع مستانف من الاجزاء الغير المتناهية بالفعل لا ذراع يكون الكل متناهيا من الاجزاء المتناهية لان تلك الاجزاء اجزاء لذلك الكل فيلزم الحكم بكون الذراع مشتملا على اجزاء مقدارية غير متناهية بالفعل مع كون مقداره متناهيا وهذا الحكم [illegible] من انحلال [illegible] الى الاجزاء المقدارية الغير المتناهية **قوله** وكانه مبني على المشهور فيما بين المتاخرين من الحكماء انهم ذهبوا الى ان الواجب تعالى اوجد العقل الاول ثم العقل الثاني اوجد العقل الثالث وهكذا الى العقل العاشر الذي هو العقل الفعال [illegible] اوجد الهيولى العنصرية والصور والاعراض والنفوس وهو كذب وافتراء عليهم لانهم [illegible] مفيض الوجود لا يكون الا واجب الوجود قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات بعد نقل اعتراض ابي البركات البغدادي على الحكماء وذلك الاعتراض هو ان الحكماء نسبوا المعلولات التي في المراتب الاخيرة [illegible] المتوسط الى العالية [illegible] جميع المعلولات الى الواجب تعالى لا ان ينسب بعضها الى بعض ففي كلام الحكماء تناقض لانهم تارة يقولون ان [illegible] لا يكون الا واجب الوجود وتارة يسندون الوجود [illegible] الى البركات [illegible] على الحكماء [illegible] تلك الاعتراض وهذه مواخذة [illegible] فان الكل متفقون على صدور الكل منه تعالى وان الوجود معلول له فان تساهلوا في تعاليمهم و[illegible] الى [illegible] كما يسندونه الى العلل الاتفاقية والى الشروط وغير ذلك لا يكون ذلك [illegible] عليه مسائلهم انتهى بالفاظه وهذا صريح فيما ذكرنا وبذلك اندفع البعض ما ذكره [illegible] على انهم متزلزلون في تلك القاعدة آه ووجه الدفع انه لو اسند وجود المعلول الى غير العقل الفعال لا يكون [illegible] الاسناد الا من قبيل الاسناد الى الشروط والعلل الاتفاقية وبالجملة مفيض الوجود مطلقا عند الحكماء لا يكون الا الواجب تعالى شانه جل شانه لا يكون الا شروطا وروابط فالعقل الاول شرط لفيضان الوجود من الواجب على العقل الثاني والعقل الثاني شرط لفيضان الوجود منه تعالى على العقل الثالث وهكذا الى العقل العاشر والعقل الفعال شرط لفيضان الهيولى العنصرية والصور والاعراض والنفوس وهو اسناد

استناد ہیولی العنصریة والصورة الی الہیولی الفصل من قبیل الاسناد الی الشروط لا الی المفیض
علی ما نقصنا بتا **قوله** الکلام مربح عن ملاحظة اقول یمکن توجیه کلام المص بحیث لا یتوجه علیه الانظار
بان یقال ان الہیولی علی تقدیر تجردہا لا یخلو اما ان یکون ذات وضع بالذات فیلزم ان یکون الہیولی جسما لان
الہیولی جوہر وکل جوہر ذی وضع بالذات یکون منقسما فی الجہات الثلث لا محالة والجوہر المنقسم فی الجہات
الثلث ہو الجسم واما ان یکون ذات وضع فی الجملة وح لا یجوز ان یکون فی مکان لان ما له وضع فی الجملة لا یکون
الا مکانیا فاما ان یکون فی جمیع الامکنة او فی بعضہا وکلاہما باطلان لما سیذکرہ المص واما ان لا یکون ذات وضع
اصلا لا بالذات ولا بالعرض فبعد مقارنة الصورة یحصل لہا الوضع وبعد حصول الوضع لا یجوز ان یکون فی مکان
لما مر فبقی اما ان یکون فی جمیع الامکنة او فی بعضہا وکلاہما باطلان لما سیجئ فی کلام المص اذا عرفت ہذا فنقول
المراد بالوضع فی کلام المص ذات الوضع بالذات وبعدم الوضع عدم الوضع مط ولما کان دلیل بطلان الاحتمال الثانی ذکرہ
المص ہو بعینه دلیل بطلان احتمال الوضع فی الجملة لم یتعرض المص لاحتمال الوضع فی الجملة صریحا بل اکتفی بذکر الدلیل الذی
یبطله فلم یلزم فوت شئ من الاحتمالات من المص لان ما ذکرہ صریحا ابطله واما ما لم یذکرہ لکن ذکر دلیلا یبطله فلا
اضطراب فی کلام المص لانہا لو تجردت عن الصورة اه فان قیل یمکن اجراء ہذا الدلیل علی عدم جواز تجرد الصورة عن
الہیولی فلم خص المص بعدم جواز تجرد الہیولی عن الصورة قلت الصورة الجسمیة لما کانت جوہرا منبسطا فی الجہات الثلث
لانہا الجسم فی بادی الرای فیجب ان یکون ذات وضع بالذات فلا یتصور التردید فی شانہا بان یقال لو تجردت عن
الہیولی فاما ان یکون ذات وضع بالذات او لا یکون آه فبقی شئ وہو ان ہذا الدلیل وان لم یمکن اجراءہ بتمامه
علی عدم جواز تجرد الصورة عن الہیولی لکن مع الاختصار التام یمکن الاجراء المذکور بان یقال ان الصورة ذات وضع بالذات
فلو تجردت عن الہیولی فاما ان لا یحصل فی حیز اصلا او یحصل فی جمیع الاحیاز او یحصل فی بعضہا دون بعض والکل باطل لما سیذکرہ
المص **قوله** فان الشمعة المشخصة المعینة آه التناہی والتشکل قسمان احدہما ما یکون تابعا للمرتبة المساحیة من المقدار والثانی
ما لا یکون کذلک بل یکون تابعا للاحوال والاستعدادات المقدار والقسم الاول لا یمکن زواله وتبدله لا بتبدل المرتبة المساحیة بالذات والنقصان والقسم
الثانی یمکن زواله مع حفظ المرتبة المساحیة بحالہا بان یتبدل تلک الاحوال والاستعدادات مع بقاء المرتبة المساحیة بعینہا اذا عرفت ہذا فاعلم ان التشکل
والتناہی الذی یکون من مشخصات الجسم ہو القسم الاول لا الثانی فح لا یمکن ان یقال ان الشمعة المدورة او المکعبة یزول شکلہا مع بقائہا
بعینہا فلا یکون التشکل من مشخصات الجسم لان الذی قد زال لم یکن من مشخصات الجسم والذی کان من مشخصاته
لم یزل **قوله** والحق ان الشکل لیس مشخصا المعنی انه مقید بہذیة ہذا مبنی علی ما ذکرہ سابقا من ان الشخص یجوز بقاءہ مع
زوال الشکل عنه کما فی الشمعة المدورة اذا کعبت کما عرفناک الحق فتعرفه **قوله** لا استنه لانه مبنی علی ما ہو المشہور اه
ہذا الاعتراض لما ذکرہ الشارح الجدید وہو مدفوع لان الاشراقیین لم یقولوا بالہیولی بل الجواہر عندہم علی ما ہو المشہور

اربعة العقل والنفس والجسم بمعنى الصورة الجسمية لان الجسم المط عندهم بسيط والمشائين لم يقولوا بالبعد المجرد فالجواهر
عندهم خمسة العقل والنفس والصورة والهيولى والجسم المط المركب منهما فلم يلزم على المذهبين كون الجواهر ستة **قوله**
فيلزم ان ما ذكره لا يدل آه محصل ما ذكره المص هو ان امتياز الخلاء الذي يكون بين الجدارين عن الخلاء الذي يكون بين
المذهبين بالمقادير انما هو بحسب الخارج لان اتصاف احدهما بالزيادة والآخر بالنقصان انما هو بحسب حال الخارج
لان العقل يحكم لثبوت مرتبة المساحية لكل واحد منهما في الخارج كما في سائر الاجسام المحسوسة ولا تفاوت في ذلك
الحكم من الاجسام المحسوسة وبين الخلائين المذكورين ومن انكره هذا فلا ينكره الا باللسان والصفة الخارجية وان جاز
ان يكون معدومة في الخارج لكن يقتضي وجود موصوفها في الخارج فانكشف لديك بما قررنا ان ما ذكره المص دال على
انه ليس لا شيئا في الخارج وان ما ذكره الش في الحاشية بقوله اللهم الا ان يتكلف آه مختل ايض واعلم انه يمكن اجراء
البرهان في ابطال الخلاء الذي يكون في الجدارين فقط بدون انتسابه الى الخلاء يكون بين المذهبين بان يقال ان
الفراغ المتوهم بين الجدارين يقدر بالنصف والثلث والربع بحسب حال الخارج وما يقدر بالنصف والثلث والربع
بحسب حال الخارج يجب ان يكون موجودا في الخارج فلا يكون ما فرض خلاء خلاء بل ملاء وكذا القياس في الفراغ
بين المذهبين وبيان هذا مسلك شديد لابطال الخلاء مط فتبصر **قوله** اقول المفهوم من كلام الشيخ هذا وان كان يدفع السؤال
لكن يلزم التدافع بين ما قاله الشيخ وبين ما قاله المحقق الطوسي ويمكن دفع التداخل من كلاميهما بان يقال ان مراد المحقق من قوله
انهما واحدان بان المكان والحيز ليسا متباينين بحيث لا يجوز صدقهما على شيء واحد لانه يجوز ان يكون شيء واحد مميز الجسم
عن الاجسام في الاشارة الحسية ومكانا له ايض بخلاف المكان والحيز عند القائلين بالحيز لان المكان باصطلاح القائلين
بالحيز هو ما يعتمد عليه المتمكن كالارض للسرير وما يعتمد عليه المتمكن في الخارج يجب ان يكون موجودا في الخارج فالمكان موجود
في الخارج عندهم بخلاف الحيز فانه الفراغ المتوهم الذي لا يكون موجودا في الخارج فلا يصدق المكان والحيز على شيء واحد
عندهم **قوله** قلت هذا وارد آه حاصل ما ذكره المعترض بقوله فان قلت تاثير الفاعل آه لا يمكن مع قطع النظر عن
تاثير الفاعل كون الجسم موجودا فضلا عن ان يكون موجودا في المكان واذا لم يقطع النظر عن تاثير الفاعل فيجوز كون
الجسم حاصلا في المكان مستندا الى تاثير الفاعل اي يكون الجسم حاصلا في المكان بسبب تاثير الفاعل فلم يثبت المكان
الطبيعي له وهذا الاعتراض لا خصوصية له بكون المكان بعدا وسطحا لانه مشترك الورود وما ذكره المعترض بقوله فان
الاين من لوازم وجود الجسم سند للمنع لا استدلال يدل عليه قوله فلا نم انه عند تخليته آه لانه ظ في المنع فكلام الش
ابطال للسند والمنع بحاله ومما ذكرنا ظهر ان قول الش فلان المنع لا يكون منطبقا على قانون المناظرة لانه منع في مقابلة
المنع اللهم الا ان يحمل على المنع اللغوي وايض ما ذكره الش انما يكون له وجه لو كان المراد من الاين في قول المعترض
ان الاين من لوازم وجود الجسم هو المكان بمعنى السطح اما اذا كان المراد من المكان اعم من السطح اي كون الجسم بحيث

يكون له وضع ومحاذات فلا وجه لما ذكره الشـ لان الاين بهذا المعنى لازم لوجود الجسم كالبعد عند
القائلين به فالحق في جواب المعترض بحيث يندفع عنه المنع هو ان يقال الجسم له اعتباران احدهما اخذه من حيث
الوجود في نفسه وثانيهما اخذه من حيث الوجود الرابطي كك تاثير الفاعل له اعتباران احدهما من حيث
انه موثر في وجود الجسم في نفسه ثانيهما من حيث انه موثر في الوجود الرابطي للجسم اذا عرفت هذا فنقول ان تاثير
الفاعل يكون من الامور الخارجية لكن لا مطلقا بل بالنسبة الى الوجود الرابطي للجسم وهو كون الجسم في المكان لا
بالنسبة الى الوجود في نفسه اي لا يكون تاثير الفاعل من الامور الخارجية بالنسبة الى وجود الجسم في نفسه
حتى يلزم ان لا يكون الجسم موجودا في نفسه فضلا عن وجوده في المكان فتاثير الفاعل انما يكون لاحتياج
اليه في وجود الجسم لا في وجود الجسم في المكان لان الجسم كان امرا منبسطا في الجهات الثلث وما كان منبسطا في الجهات
الثلث يكون شاغلا للحيز بالضرورة بالنظر الى ذاته ولا دخل للغير في ذلك كما ان الزوجية مستند الى ذات الاربعة والفردية
الى ذات الثلثة ولا دخل لذات الغير في ثبوت الزوجية والفردية بل مستندان الى ذاتيهما فظهر ان الجسم اذا قطع النظر
عن الامور الخارجية يكون في المكان ولما كان الكلام في المكان المخصوص وكان مكان ما لازما لماهية الجسم بما هو جسم
فكون الجسم في المكان يكون عن علة وهذه العلة ليست في الامور الخارجية لانه فرض خلو الجسم عنها ولا الى الامر
المشترك كالصورة الجسمية وهيئة الجسم المط فلا بد ان يكون مستندا الى امر داخل في الجسم وهو الطبيعة وهذا البرهان
كما انه يدل على اثبات المكان الطبعي كك يدل على اثبات الصورة النوعية **قوله** ولا شك ان طبيعة الجسم آه اعلم
ان العارض للشيء على ثلثة اقسام الاول عارض للماهية من حيث هي وعارض ذهني وعارض خارجي والبحث في العلوم
عن العوارض الذاتية لا يجب ان يكون من لوازم الماهية بالقياس الى موضوع العلم وموضوع المسئلة بل يبحث
عن العوارض الخارجية والذهنية ايضا اذا عرفت هذا فنقول ان تناهي الابعاد وان لم يكن من لوازم الماهية بالقياس
الى الجسم المط ولذا لو تصورنا جسما غير متناه فلم يتصور جسما على ما قال الشيخ لكن يكون من اللوازم الخارجية بالقياس
الى الجسم بمعنى ان الجسم اذا لوحظ من حيث انه موجود في الخارج يكون التناهي من لوازم الخارجية بالقياس
الى الجسم لا من لوازم الماهية غاية ما في الباب ان يكون لازما غير بين لان هذا اللازم انما يثبت له في الخارج بحكم
به برهان ابطال لا تناهي الابعاد فيكون الشكل الطبعي عارضة للجسم بواسطة تناهي الابعاد الذي يكون مستندا
الى الجسم الموجود في الخارج فلا يكون الشكل الطبعي عارضا للجسم بواسطة امر غريب حتى يلزم ان لا يكون
الشكل الطبعي من العوارض الذاتية **قوله** لكنه لازم من حيث هو آه فيه بحث لان البعد انما يكون لازما
للاجسام بمعنى ان بين البعد والجسم صحابة اتفاقية لا ان احدهما علة للآخر ويكون احدهما مستندا الى
الآخر وهذا القدر لا يكفي في كون الشيء عرضا ذاتيا يبحث عنه في العلم بل لا بد ان يكون مستندا الى موضوع

العلم او موضوع المسئلة بلا واسطة او بواسطة مستندة اليه فيكون المكان بمعنى البعد امرا نسبيا بالنظر
الى المتمكن كالمكان بمعنى السطح والفرق بين المكان بمعنى السطح والمكان بمعنى البعد هو ان المكان بمعنى
السطح قائم بامر غريب والمكان بمعنى البعد لا يكون قائما بامر غريب بل يكون في نفس الامر الغريب
ويمكن ان يقرر ان المكان الطبعي هو انه لو خلي الجسم وطبعه لكان مائلا اليه وحاصلا فيه فيكون المستند الى
الطبع هو طلب الجسم ذلك المكان وحصوله فيه لا نفس المكان لان مقتضى طبع الجسم هو ذلك الطلب و
الحصول وسمي المكان طبعيا باعتبار ان الجسم يطلب الحصول فيه بطبعه ولا فرق في ذلك بين ان يكون
المكان سطحيا او بعديا ولنختم الكلام على كلا التقديرين وفيه مع ما اوردنا وما اورده الش قال المص فهي خروج
من القوة الى الفعل على سبيل التدريج آه هذا التعريف للحركة للقدماء الحكماء واعترض عليه ارسطو بان هذا
التعريف للحركة دوري وبيان ذلك ان معرفة التدريج موقوف على الزمان لان التدريج هو الحصول لا دفعة
وتعقل الحصول لا دفعة موقوف على الحصول دفعة والحصول دفعة هو الحصول في الآن والآن هو طرف الزمان
والزمان هو مقدار الحركة فيلزم اخذ الحركة في تعريف الحركة بالآخرة واجاب عنه الشيخ المقتول
في المطارحات بان الدفعة واللادفعة والتدريج لها تصورات بديهية لا ان تصور التدريج نظري يتوقف على تعقل
الحصول دفعة والحصول دفعة يكون نظريا متوقفا على تصور الآن وتصور الآن نظري ايضا يكون متوقفا على تصور
الزمان نعم الحصول التدريجي موقوف في نفس الامر على نفس الزمان ووجوده في نفس الامر لان التدريج لا يتحقق
له في الواقع بدون الزمان لا ان تصور التدريج موقوف على تصور الزمان حتى يلزم الفساد المذكور واعلم
ان هذا التعريف للحركة كما ذكره انما هو للقدماء الحكماء وهم لا يشترطون المساوات بين المعرف والمعرف فلو صدق
التعريف للحركة على غيره كالصوت مثلا فلا فساد فيه **قوله** وهو الكون والفساد آه فيه مسامحة لان الخروج
بالمعنى المذكور ليس كونا وفسادا واستعمال يكون كونا ان كان وجود صورة وفسادا ان كان زوال صورة فالاولى
ان يقول ويتبعه الكون والفساد فلانه يحصل للنفس ثبات آه يمكن ان يقرر ان المراد بالخروج خروج الجسم من
القوة الى الفعل لانه تقرر في محله ان الحركة باقسامها مختصة بالجسم ولا توجد في غيره واما الانتقالات الفكرية
للنفس فهي في زمان [illegible] ثم يتوسط بين كل آنين زمان فبتقييد الجسم خرج عن تعريف الحركة غير الجسم فاندفع
ما اورده الشارح **قوله** اما ثانيا فلان الانتقال في الجملة آه اعلم ان الكون والفساد انما يطلقان في المشهور على
حدوث صورة وزوال اخرى ويطلقان ايضا على الحدوث بعد العدم والعدم بعد الحدوث على ما سيصرح
الش في الالهيات فيجوز ان يكون المراد بالكون هو المعنى الثاني لا الاول فلا يتوجه ما ذكره الش **قوله** لا
يكون هو قبل ان الوصول اليه آن [illegible] نعم هذا لا شك في انه لا يتصور كون الجسم في حد قبل ان الوصول اليه

قلت المراد بالوصول الحصول ومحصل الكلام انه يعتبر في الجسم المتحرك ان يكون بحالة اذا فرض حصوله في حد من حدود المسافة فلا بد ان لا يكون قبل ذلك الحصول للمفروض حاصلا فيه وهكذا الحال في كل حد من حدود المسافة والالم يكن متحركا بل ساكنا **قوله** واذا وصل فقد انقطعت الحركة آه ما ذكر في نفي الحركة القطعية انما يدل على انها لا تكون موجودة بتمامها في اول المسافة ولا في وسطها لكن لا يدل على انها لا تكون موجودة اصلا لجواز ان يكون تمام تلك الحركة موجودة في تمام المسافة وبعضها في بعضها فقوله مالم يصل الى المنتهى لم توجد الحركة بتمامها ان اراد انها لم توجد في تمام المسافة فهو ممنوع وان اراد انها بتمامها لا توجد في بعض المسافة فهو حق لا يضر القائل بوجود الحركة وقوله واذا وصل فقد انقطعت الحركة ان اراد ان الحركة اذا وصلت الى المنتهى فلم توجد الحركة في المنتهى فهو حق لان المنتهى امر غير منقسم والحركة القطعية منقسم لا يتصور انطباق المنقسم على غير المنقسم وان اريد ان المتحرك اذا وصل الى المنتهى لم يكن الحركة موجودة في المسافة فهو ممنوع **قوله** بحث آه هذا البحث ذكره الشيخ المقتول في المطارحات بعنوان الاستدلال على بطلان الحركة في مقولة الكم وذهب الى نفي الحركة الكمية وقال الحركة الكمية انما هي بالحقيقة حركة آينية اما للاجزاء الخارجية فبالمداخلة واما للاجزاء الحاصلة فبالتطرق ليمكن دخول الاجزاء الخارجية بينها كما في النمو والسمن فانه يتحرك فيه اجزاء خارجية نحو الاجزاء الحاصلة فيحصل لها اتصال جسم لجسم واما في الذبول والهزال فتكون الحركة الآينية باعتبار الانفصال اي انفصال بعض اجزاء الجسم عن الاجزاء الباقية وذهب الى نفي التخلخل والتكاثف الحقيقيين فرجع التخلخل الى انتفاش اجزاء الجسم وتخلخل الاجزاء اللطيفة في خلالها والتكاثف الى اندماج الاجزاء وخروج الجسم الغريب الذي كان في خلالها لكن القول بنفي التخلخل والتكاثف الحقيقيين مشكل **قوله** لان القارورة ضيقة الراس والظاهر انه قد خرج بعض الهواء بالمص ولا يصح ان يبقى مكان ذلك الهواء الخارج خاليا لامتناع الخلاء فلا بد ان يكون الهواء الباقي شاغلا لذلك المكان بعد ازدياد مقداره ولا يصح ان يقال ان ذلك الازدياد بالانتفاش لان الانتفاش انما يكون بمداخلة جسم غريب والمفروض انه لم يدخل جسم غريب ومما ذكرنا يظهر حال التكاثف الحقيقي حاول الكاتبي في شرح الملخص دفع ذلك البحث وقال ان الاجزاء الاصلية زادت عند النمو على ما كانت عليه بمعنى ان ذلك ضرورة دخول الاجزاء الزائدة في منافذها وتشبثها بها وفي الذبول نقصت عما كانت عليه والمكابرة فيه مكابرة وحاكم السيد الشريف في حاشية شرح حكمة العين وقال ما محصله انه ان كان اتصال الاجزاء الزائدة بعد المداخلة بالاصلية بحيث يكون المجموع متصلا واحدا فالامر كما قال الكاتبي والا فالامر كما قال الشيخ المقتول وفيه بحث لان بعد تسليم ان المجموع صار متصلا واحدا لا يتم المطلوب لانه اذا صار المجموع متصلا واحدا فقد انعدم الجسمان المنفصلان وحدث جسم واحد متصل فلم يحفظ موضوع واحد يتوارد عليه المقدار الكبير و

والمقدار الصغیر فقول الشم سولم کان متصلا واحدا اولا اشارة الی ذلک الشارح الجدید للتجرید بعد ما ذکر
بحث الشیخ المقتول وبحث الکاتبی ومحاکمة شریف المحققین ردمحاکمته کما ذکرنا ثم قال والحق ان
ان النمو والسمن وما یقابلهما من قبیل الحرکة فی الکم والمقادیر المختلفة فی الاربع بتواردعلی شئ واحد
بعینه فان الجسم النامی من مبدء نموه الی منتهاه شخص واحد بعینه لا یتبدل تشخصه بانضمام ما یضم الیه
وکذا الجسم الذابل من مبدء ذبوله الی منتهاه شخص واحد بعینه لا یتبدل تشخصه بانتقاص ما ینقص عنه فان
زیدا الطفل هو بعینه زید الشباب وان عظمت جثته وصارت اضعافا مضاعفة کما کانت فی حالة
الطفولیة وکذا زید الشباب هو بعینه زید الشیخ وان نقصت جثته وصارت عشر اعشیر الما کانت فی حال
الشباب وذلک لان العظم والصغر لیسا من المشخصات وکذا الحال فی السمن والهزال انتہی وفیہ بحث
لانہ ان اراد ان بدن الطفل حال الطفولیة ہو بعینہ البدن الذی یکون فی حالة فہو بطلان لان بدنہ حال
الطفولیة جزء بدنہ حال الشباب کلہ فلا یتصور کونہ شخصا واحدا والا یلزم جواز کون شخص الجزء عین
شخص الکل وان اراد ان نفسہ الناطقة حال الطفولیة والشباب فہو حق لان النفس الناطقة من قبیل
المجردات والحرکة من قبیل الجسم والمتبدل انما ہو البدن لا النفس الناطقة المتعلقة بہ وکذا الکلام فی بدن فی
حال الشباب وحال الشیخوخة وایضا النمو انما یحصل بمداخلة الجسم الغریب الذی ہو الجسم الغذائی فی اقطار الجسم
المغتذی فذلک الجسم الغریب ان اتصل الجسم الاصلی بحیث یصیر المجموع متصلا واحدا فی نفس الامر وشخصا
واحدا فیہما اولا فعلی الاول یلزم زوال جسمین وحدوث جسم آخر وان لم یتصل بہ بل یکون متجاوزین فلا
حرکة فی الکم بل الحرکة فی الاین فقط وکذا الحال فی السمن والذبول لانہ ان انفصل من المتصل الواحد شئ فیلزم
انعدام المتصل الواحد اذ لا شک ان الکل ینعدم بانعدام الجزء منہ وان لم ینفصل من المتصل الواحد شئ بل کان
ہناک جسمان متجاوران فیتحرک احدہما الی مکان آخر فلا حرکة فی الکم بل الحرکة فی الاین فقط وکذا الحال
فی السمن والذبول لانہ ان انفصل من المتصل الواحد شئ فیلزم انعدام المتصل الواحد اذ لا شک ان الکل
ینعدم بانعدام الجزء منہ وان لم ینفصل من المتصل الواحد شئ بل کان ہناک جسمان متجاوران فیتحرک احدہما الی
مکان آخر فلا حرکة فی الکم بل الحرکة فی الاین وکذا الحال فی السمن والہزال ولما کان البدن متبدلا آنا فآنا
استدل الحکماء علی ان شخص الانسان لیس عبارة عن ہیکل المحسوس والا لزم تبدل الانانیة فی کل آن
وبرہان علی ما قام الشیخ المقتول ولو کنت انت ہذا البدن او جزء منہ لتبدلت انانیتک کل حین ولما دام الشعور
المدرک منک فانت لا ببدنک النفس الناطقة وبالجملة ما ذکرہ الشم انما ہو من مقدمات تجرد النفس لا من
مقدمات اثبات وقوع الحرکة فی مقولة الکم وہو انجر الکلام الی الاطناب لکن مع ذلک ینفی الخلیلہ۔

الزوايا كشفناها في حاشيتنا على كتاب لا يما اضللت فارجع اليها **قوله** اقول الظاهر انه يمكن ان يقال مراد المستدل من قوله ثم
البرد الذي في الماء هو انه اذا كب على الماء بردا وجد البرد الذي في ذلك الماء بردا وتكاثفا علة التكاثف وهي البرد سواء
كبت على الماء البارد او لا وفيه شيء لانه لا يكون لخصوصية البرد دخل فيما نحن فيه لانه يتحقق التكاثف بدونه ايضا كما اذا كبت
على الماء الحار فالحق ان يقال ان الهواء الباقي بعد المص وجبت تخلخله ضرورة امتناع الخلاء لانه لو لم يتخلخل لزم الخلاء
بعد ما كبت على الماء سواء كان حارا او باردا واذا لم يلزم الخلاء فيعود الهواء المتخلخل الى طبعه فيلزم التكاثف وفيه المراد
بالبرد البرد الكائن في طبع الماء وهذا البرد موجود في الماء سواء كان باردا او حارا وفيه نظر لان الماء لو
كان باردا بالطبع لكن لما صار حارا يكون برد الحرارة ما يجاوره ويتخلخل ما يجاوره لا برودة وتكاثفه والشاهد على ذلك التجربة **قوله** ويرد
عليه ان الفاضل هذا الايراد اورده السيد في حاشيته على شرح حكمة العين وفي شرح المواقف ايضا وحاصله انه لا فرق بين مقولة
المتى والاين في امكان تحقق الانتقال تدريجا ودفعة كما انه يتصور في الاين تحقق الانتقال تدريجا ودفعة كذلك الحال في المتى بلا تفاوت
لانه اذا فرض اينان متجاوران بحيث لا يكون بينهما الاحد واحد فظاهر ان الانتقال من احدهما الى الآخر لا يكون الا دفعة واذا فرض
اينان يكون بينهما اين آخر فظاهر ان الانتقال من الاين الاول الى الاين الثالث لا يكون الا تدريجا لان الانتقال
من الاين الاول الى الاين الثالث يتوقف على انقضاء الاين الثاني وهو تدريجي الحصول فلا يتصور الانتقال من الاول الى الثالث الا تدريجا
كذا الحال في المتى لانه اذا فرض متى آن متجاوران بحيث لا يكون بينهما الا آن فظاهر ان الانتقال من احدهما الى الآخر لا يكون الا دفعة واذا فرض ان يكون بينهما متى
آخر فظاهر ان الانتقال من المتى الاول الى المتى الثالث لا يكون الا تدريجا لان الانتقال من الاول الى الثالث يتوقف على انقضاء الثاني وهو لا يكون الا تدريجا
فيه يمكن دفع ايراد شريف المحققين بان اي قطعة من الزمان اذا فرض كان الكون فيها شخصا واحدا من اول ذلك الزمان الى منتهاه فلا معنى لمتاه
الا ان يكون في مجموع ذلك الزمان ولذلك يصح ان يقع متاه مستمرا ذلك الكون في الزمان الذي يتلوه وهو متناه وهو ايضا
تخص من المتى والانتقال من الكون الاول الى الثاني يكون في آن هو الفصل المشترك بين ذينك الزمانين فيكون دفعيا بخلاف
الاين فان الكون في قطعة من المسافة ليس اينا واحدا بل ايون متعددة اذ كل آن يفرض يمكن ان يكون للشيء اين
لا يكون ذلك الاين في الآن السابق ولا اللاحق ولا يمكن في كل آن متى اذ لا معنى للمتى الا الكون في الزمان
فلا يمكن حصوله الا في الزمان هذا ما قصده الرئيس فافهم ولا تكن من الغافلين انتهى وفيه بحث من وجوه الاول
ان قوله اذ لا معنى لمتاه الا الكون في مجموع ذلك الزمان وقوله اذ لا معنى للمتى الا الكون في الزمان
يبنيان على ان المتى هو الكون في الزمان فقط وهو نقيض ما في كتب الحكماء بل كتب المتكلمين ايضا كمتن التجريد
والمواقف لان المحقق الطوسي قال في التجريد الخامس متى وهو النسبة الى الزمان وطرفه وقال الشارح الجديد
في شرح هذا الكلام ان الخامس من مقولات التسع المتى وهو نسبة الشيء الى الزمان وهو كونه فيه او في
طرفه فان كثيرا من الاشياء يقع في طرف الزمان ولا يقع في الزمان فان قيل يجوز ان يكون مراده

من المتى المتى الذي يقع فيه الحركة لا الكون في الزمان قلت هذا مع كونه خلاف الظاهر ومع كونه هدرا اى باطلا يرجع الى المتى الزمانى وهو لا يكون الا زمانيا يرد عليه ان تلك المقدمة لا دخل لها فى دفع ايراد شريف المحققين لانه اذا فرض متى آن زمانيان يكون بينهما متى آخر زمانى فلا شك انه لا يتصور الانتقال من الاول الى الثالث الا تدريجا فلا فرق بين مقولة المتى ومقولة الاين باعتبار التدريجية والدفعية وايضا بناء على هذا التوجيه يكون فى تردان احدهما زمانى والآخر تدريجى فلقائل ان يقول ان الاين ايضا له فردان احدهما زمانى والآخر آنى فلا يصح قوله بخلاف الاين وبالجملة الفرق بين متى والاين نظرى يحتاج الى البيان والثانى ان قوله بخلاف الاين فان الكون فى قطعة من المسافة ليس اينا واحدا بطلان المتحرك من مبدء المسافة الى منتهاها له اين واحد مستمر سيال وذلك الاين المستمر يصح تحليله الى ايون متعددة فالايون المتعددة امور انتزاعية بحسب نفس الامر لان المتحرك له ايون متعددة متمايزة فتغايره بحسب حال الخارج وكانه غفل عما ذكره الشارح الجديد للتجريد فى دفع شبهة زينون الحكيم من ان المتحرك من مبدء المسافة الى منتهاها اينا واحدا مستمرا والثالث انا لو ماشينا فيما ذكره انما يفيد لو كان الانتقال من متى الى متى يليه ويجاوره دفعيا ولا نزاع فى ذلك لان الانتقال الى متى آخر لا يكون الا دفعيا كما هو محل النزاع لانه يتصور ان يكون متى وآن بينهما متى آخر ولا شك ان الانتقال من المتى الاول الى الثالث لا يكون دفعيا بل تدريجيا كما ذكرنا **قوله** والحمل على الاول اولى الامر بالعكس لان الحمل على الاول يوجب حذف المضاف والمضاف اليه معا وهو غير شايع بل الشايع حذف المضاف فقط وايضا لفظة مستفادة فى المقامين بالتانيث لا يناسب هذا الحمل بخلاف الحمل على الثانى فانه لا يتوجه عليه شيء من البحثين اما الاول فلان اللازم من الحمل على الثانى هو حذف المضاف فقط وهو لفظة مبدء وهو شايع واما البحث الثانى فلان الحمل على الثانى لا ينافى كون لفظة مستفادة بالتانيث بل يوجبه وكان نظرا الى ان الحمل على الثانى يوجب ادخال اسم بين الجار والمجرور بخلاف الحمل على الاول وقد عرفت ما فيه فالحمل على الثانى اولى كما ذكرنا **قوله** ان كان للمتحرك شعور فيه بحث لان المتحرك هو الجسم لا شعور له انما الشعور للنفس الناطقة التى هى متعلقة بذلك الجسم وليس من شانها الحركة لانها مجردة فالصواب ان يقال وان كان للنفس التى هى متعلقة بذلك الجسم شعور **قوله** الاولى ترك لانه التكرار ويمكن ان يقال والمص لم يقل وابتدءت مع ابتدائها حركة اخرى ليلزم التكرار بل قال وابتدءت معها حركة اخرى ومفاد هذه العبارة ليس الا ان ابتداء الحركة الثانية مع الاولى لا مع ابتداء الاولى لانه فرق بين قولنا اولى وبين قولنا مع ابتداء الاولى ولزوم التكرار انما هو على تقدير كون عبارة المص مع ابتداء الاولى وليس كذلك فليس فيه توقيع انه يمكن ان يفهم من قوله وابتدءت معها حركة الاخرى ان ابتداء الحركة الثانية مع ابتداء الحركة الاولى فيلزم التكرار قلت نعم

ما يلزم من ذلك هو التصريح بما علم ضمنا لا التكرار لانك قد عرفت ان التكرار انما يلزم على تقدير كون عبارة الشرح
مع ابتداء الاولى **قوله** واجاب بان الزمان آه لا يخفى عليك ان هذا الجواب لا يصح من قبل المص لانه اقام
البرهان اولا على وجود الزمان ثم شرع في بيان جهته بقوله وهذا الامكان قابل للزيادة والنقصان فهذا الجواب
المتعين من قبله هو ما ذكره الشارح بقوله اقول يمكن ان يجاب آه واعلم ان لفظة ايضا في قول الشارح ويمكن ان يجاب
ايضا يشعر بان الجواب الذي ذكره الامام يصح من قبل المص وقد عرفت انه لا يصح من قبله **قوله** وانت تعلم آه
اعلم ان القرار واللاقرار في الكم المتصل على ما ذكره القوم ليسا الا باعتبار ان الكم المتصل ان اجتمعت اجزاؤه المفروضة
بحسب الوجود في جزء واحد من الزمان او طرفه فهو كم متصل قار وان لم يجتمع اجزاؤه في شيء منهما فهو كم
غير قار لان المسافة من افراد الكم المتصل القار وليس قرارها باعتبار اجتماع جميع اجزائها في حد واحد من
حدودها لان اجزاءها بهذا الاعتبار لا يكون قارة بل قارية اجزائها انما يكون باعتبار ان اي جزء من
اجزائها يفرض في زمان يكون الجزء الآخر ايضا في ذلك الزمان بعينه واما وعاء الدهر فجميع الاشياء حتى
الزمان يكون فيه مجتمعة لانه لا يتصور فيه حد وحد حتى يتصور فيه القرار واللاقرار فالاشياء الزمانية وعاؤها
الزمان الدهر فلا قارية الزمان انما هي بالنظر الى ذاتها لا بالقياس الى وعاء الدهر فظهر مما ذكرنا ان
القرار واللاقرار انما هو باعتبار الاجتماع في قطعة من الزمان بعينها وعدم الاجتماع فيها اذا عرفت
هذا فنقول اذا فرض ان الزمان كم متصل قار الذات فلا بد ان يكون اي جزء منه اذا فرض وجوده يكون
الجزء الآخر ايضا موجودا معه ولا يكون ذلك الاجتماع الا في الزمان لانك قد عرفت ان القرار واللاقرار
انما يكونان بالقياس الى افق الزمان فيلزم ان يكون الزمان الذي صار ظرفا لحادثة الطوفان
موجودا مع يومنا هذا فيلزم ان يكون يومنا هذا ظرفا لحادثة الطوفان ايضا وايضا يلزم ان يكون جميع اجزاء
الزمان يكون بحسب الوجود مجتمعة في زمان آخر لانا ننقل الكلام الى ذلك الزمان الآخر
وهو محال مع انه يحتاج الى زمان لا يكون اجتماع اجزائه الا بحسب نفس تلك الاجزاء فيلزم ان يكون كل واحد
في جزء واقعا في جزء آخر يظهر ذلك بالتامل الصادق **قوله** بمعنى عدم الواسطة في الاثبات
لا في الثبوت اعلم انا نجد في عالم الوجود قسمين من التقدم احدهما ان يكون السابق علة للاحق ويكون
مجتمعا في الوجود مع اللاحق كحركة اليد مع المفتاح فان حركة اليد علة لحركة المفتاح ومجتمعة معه
في الوجود وهذا التقدم ليس الا بحسب العقل دون الخارج وثانيهما ان يكون احد الشيئين سابقا على الآخر
ولا يكون مجتمعا معه في الوجود الخارجي مع عدم تحقق العلاقة الافتقارية بينهما على ان العلاقة
الافتقارية بينهما لا يوجب الا السبق بحسب المرتبة العقلية لا السبق الخارجي فنقول هذا السبق

بل هنا جزء لم ينشأ من خصوصية السابق واللاحق لان كل واحد منها اذا لوحظ بالنظر الى ذاته لا يابى عن الاجتماع
مع الآخر مثلا الحادثة الواقعة قبل يومنا هذا بالف سنة والحادثة الواقعة في يومنا هذا اذا لوحظ كل واحد
منهما بالنظر الى ذاته فظاهر انه لا يابى احدهما عن الاجتماع مع الآخر لا السبق ايضا فعدم اجتماعهما
لم ينشأ عن خصوصية ذاتيهما فيكون عدم اجتماعهما بسبب ان احدهما مع امر والآخر مع امر آخر
ولا يكون ذلك الامران مجتمعين فلعدم اجتماعهما عرض عدم اجتماع الحادثتين وبعد ذلك ننقل
الكلام الى ذينك الامرين ونقول عدم اجتماعهما وتقدم احدهما على الآخر ما لذاتيهما او لامر آخر
فان كان لامر آخر ننقل الكلام اليه فاما ان يذهب الى غير النهاية وهو باطل لان ما بالغير يجب ان
ينتهي الى ما بالذات والا لم يكن تحقق ما بالغير او ينتهي الى امر يكون عدم الاجتماع ثابتا له بالنظر الى ذاته
بدون الواسطة في الثبوت فكما ان الموجودية يجب ان ينتهي الى حيث يكون الوجود عين ذات الموجود
لان كلما بالغير يجب ان ينتهي الى ما بالذات فكذلك يجب ان ينتهي القبلية والبعدية وعدم الاجتماع الى
حيث يكون القبلية منتزعة عن ذات القبل بذاته والبعدية من ذات البعد بذاته بحيث لا يكون القبل مجتمعا
مع البعد في الوجود فلا بد ان يكون في عالم الوجود امر غير قار ينصرم جزء منه دائما ويتجدد جزء منه دائما وهذا هو
الزمان فظهر مما ذكرنا وجود الزمان وعدم قراريته وثبوت القبلية والبعدية لاجزائهما بالنظر الى ذاته بدون
الواسطة في الثبوت وثبوت الواجب تعالى ايضا بوجه لطيف ونقول قد ثبت ايضا بالبرهان ان كل صفة يكون
سلبها موجبا لانقلاب ماهية الموصوف يجب ان يكون تلك الصفة مستندة الى ذات الموصوف ولا يكون
ذلك الموصوف واسطة في ثبوت تلك الصفة كالامكان فان ثبوت الامكان للممكن يجب ان يكون مستندا
الى ذات الممكن ولا يكون مستندا الى الغير لانه لو كان مستندا الى الغير فمع قطع النظر عن ذلك الغير لا يكون
الامكان ثابتا له فاذا لم يكن الامكان ثابتا له يجب ان يكون واجبا او ممتنعا اذا عرفت هذا فنقول الكم
المتصل ينقسم الى نوعين على ما هو مذكور في صحف القوم احدهما كم متصل قار الذات والآخر كم متصل غير قار الذات
فاللاقرار وعدم الاجتماع لو لم يكن ثابتا للزمان بالنظر الى ذاته بل بالنظر الى الغير فيكون مع قطع النظر
عن ذلك الغير لم يثبت اللاقرار ويلزم جواز ثبوت القرار لان الكم المتصل لا يخرج عنهما واذا جاز ثبوت القرار
له يلزم جواز كون احد النوعين نوعا آخر وهو محال فيكون مستندا الى ذاته فلا يكون له واسطة في الثبوت فاحفظ
ما ذكرنا وتبصر ولا تكن من المقلدين **قوله** اقول كانهم ارادوا الموجود في نفس الامر اعلم ان نفس الامر له
فردان فرد هو اذهان العالية والسافلة وفرد آخر هو الخارج والموجود في الخارج قسمان عند الحكماء احدهما
ما يكون له وجود في الخارج وهو الشائع وثانيهما ما لا يكون موجودا في الخارج لكن يكون منشأ انتزاعه موجودا

في الخارج وجهة الفوق موجودة في الخارج لانه سطح محدب للفلك الاعلى والسطح موجود في الخارج بالعرض
وجهة التحت وان لم يكن موجودا في الخارج بالمعنى الاول لكنها موجودة في الخارج بالمعنى الثاني اذ الغرض
هذا نقول ان مراد المص من قوله موجودة هو الموجود الخارجي اعم من ان يكون موجودا في الخارج بالمعنى
الاول والثاني وليس مراده الموجود في نفس الامر سواء كان في الذهن فقط او الخارج بالمعنيين الا ان
يخص نفس الامر بما هو موجود في الخارج بالمعنيين كما ذكرنا والجهة الفوقي والتحت مما يعرض الجسم
بحسب حاله في الخارج لا بحسب الذهن فيكون الفوق والتحت من العوارض الخارجية للجسم لا من العوارض
الذهنية **قوله** وقد يقع انهم فسروا آه هذا اعتراض على ما ذكره المص بقوله لما امكنت الاشارة اليها آه حاصله
ان ما يفهم من كلام المص هو ان الاشارة الحسية تكون الى الموجود في الخارج وهذا مناف لما انه يمكن الاشارة
الى النقطة الموهومة في وسط الخط والى الخط الموهوم في وسط السطح لان هذا القول منهم يدل على انه يجوز الاشارة
الحسية الى المعدوم في الخارج لان النقطة الموهومة في وسط الخط والخط الموهوم في وسط السطح معدومان في الخارج
واذا جازت الاشارة الحسية الى المعدوم لم يثبت وجود الجهة في الخارج بسبب عدم كونها مشارا اليها في
الخارج والجواب انك قد عرفت ان المراد بوجود الجهة في الخارج اعم من ان يكون موجودة في الخارج او يكون
متوهما ومفترضا في الخارج فحاصل كلام المص هو ان الجهة قصد مشارا اليها بالاشارة الحسية وكلما هو مشار اليه
بالاشارة الحسية يجب ان يكون موجودا في الخارج او تكون مفترضة ومتوهمة في الموجود في الخارج لا ان الجهة امر عدمي
فحصل بل هي امر موجود في الخارج او امر مفترض فيه بدلالة الاشارة الحسية فالاول الفوق والثاني التحت وليس
المط الا هذا **قوله** عند القائل بان المكان هو السطح آه يمكن ان يقرر بان المكان هو السطح يجوز ان يكون قابلا ان
المتمكن يتوجه اليه بالوصول اليه بل يتوجه اليه بان يحصل على تقدير ان يكون متوجها بالوصول اليه قبل التحصيل بل يجوز
ان يكون متوجها بالوصول اليه بعد التحصيل بان يحصل اولا ثم يصل اليه **قوله** ان يقر فالجهات آه لا يكون متحددة به
فان قيل لم لا يجوز ان يتحدد الجهة بوجود المحدد اولا ثم تتحرك اليه المحدد فحينئذ لا يتم قوله لا يكون متحددة به لانه يجوز ان تتحدد
جهة الفوق والتحت بوجود المحدد ثم المحدد يتحرك الى جهة السفل التي هي مركز الارض قلت قد تقرر عندهم ان الحركة لا بد
فيها من تحقق امرين احدهما ترك جهة والآخر طلب جهة فاذا فرض ان المحدد يتحرك الى جهة السفل فهو وان كان طالبا
لجهة وهي السفل لكن لم يكن تاركا لجهة اخرى وهي الفوق لان الفوق لما كان قائما بالمحدد فيلزم من حركة
المحدد حركة الفوق فيكون الفوق معه دائما فلا يمكن ترك تلك الجهة وايضا قد ثبت في العالم الجسماني جهتين لا تتبدلان
ام ولذا لو انتكس شخص يحكم العقل بان رجله من فوق وراسه من تحت ولا يتوقف في الحكم حتى ينظر في ان الفوق
له هو بحاله او تحرك الى جهة فاذا لم يتوقف في ذلك الحكم ظهر ان جهتين لا يتبدلان وباعانة تلك المقدمة اثبتوا

کرویة المحدد اذا عرفت هذا فنقول اذا فرض حرکة المحدد الی جهة السفل فجاز فرض حرکته بحیث یلصق سطحه بمرکز
الارض فیلزم وح من امکان الاشارة الی جهة السفل اشارة الی جهة الفوق وبالعکس والحال انه قد ثبت انهما
جهتان متقابلتان بحیث یکون الاشارة الی الفوق متباینة بالذات للاشارة الی جهة السفل لان العقل لایتوقف
فی الحکم بان جهة الفوق واقعة فی مقابلة جهة التحت وهذا الحکم لایتصور الا بان یکون الفوق والتحت ثابتین
علی مقابلتهما وایضا نقول لما ثبت کرویة المحدد فلا یتصور حرکته الی جهة السفل مع کون السفل بحاله ولا یکون
متحرکا لانه لو تحرک الی جهة السفل مع بقاء کرویته بحالها یلزم ان یکون فیما فوق فلک الافلاک ملاء موجود
لیکون کلما قرب نصف من المحدد نحو المرکز بعد نصف آخر منه عنه وقد ثبت ان ما فوق فلک الافلاک لایکون
ملاء والا یلزم ان یکون المحدد محددا وکما انه یلزم ان یکون فوق فلک الافلاک ملاء کذلک یلزم مفسدة اخری
وهی انه اذا فرض ان نصفا من فلک الافلاک قرب الی السفل یصیر نصف آخر بعیدا منه فیلزم ان لایکون
للسفل نسبة واحدة بالقیاس الی سطح محدب فلک الافلاک من حیث القرب والبعد بل یلزم ان یکون
قریبا بالقیاس الی بعض سطح محدب فلک الافلاک وبعیدا بالقیاس الی بعض آخر منه فیلزم ان لایکون
السفل غایة البعد بالقیاس الی الفوق والحال ان السفل غایة البعد بالقیاس الی الفوق فان قیل
لم لایجوز ان یتحرک المحدد الی جهة السفل مع عدم بقاء کرویته قلت قد ثبت بحکم العقل ان الجهتین
لاتتبدلان وقد ثبت ایضا ان وجود تلک الجهتین لایمکن الا بکرویة المحدد فلا یمکن عدم کون المحدد کرویا علی
ان لنا ان نقول لو فرض ان حرکة المحدد الی جهة السفل یجوز مع عدم بقاء کرویته بحالها یلزم مح وهو ان
لایکون للسفل نسبة واحدة بالقیاس الی سطح محدب فلک الافلاک من حیث القرب والبعد لانه اذا
فرض ان جزء من المحدد بدون الانفصال عنه یصیر قریبا من السفل یلزم ان یکون بعض سطح محدب فلک
الافلاک قریبا من السفل وبعضه بعیدا فیلزم ان لایکون للسفل نسبة واحدة من القرب والبعد وح
لایکون السفل غایة البعد بالقیاس الی الفوق ویمکن ان یقال ایضا ان ذلک الجزء الذی صار قریبا الی السفل
یجب ان یفارق مکانه الاول فبعد المفارقة من ذلک المکان لایخلو من ان یکون ذلک المکان خالیا
ام لا فان بقی خالیا یلزم الخلاء وهو مح وان لم یبق خالیا بل شغل مکانه جسم آخر فیکون سطح محدب
ذلک الجسم فوقا لانه یصدق علیه انه غایة البعد عن السفل لانه یصدق علی بعض سطح محدب فلک الافلاک
الذی صار قریبا الی السفل انه غایة البعد عن السفل فلا یکون ما فرض فوق فوقا هف ونقول ایضا انه لایجوز ان یکون
السفل متحرکا الی جهة الفوق مع ثبات الفوق بحاله لانه اذا فرض حرکة حامل السفل الی الفوق فاذا فارق
ذلک الحامل مکانه فلا یخلو اما ان یکون مکانه خالیا فیلزم الخلاء وهو مح او لم یبق خالیا بل یقوم مکانه

جسم آخر فيكون مصاحبا لذلك الجسم هو محض لان جهة اسفل هي ما يكون له غاية البعد من الفوق وما يكون
له غاية البعد من الفوق هو مركز ذلك الجسم وبالجملة بعد الفوق لا محال يتوهم فيه حركة الفوق الى
التحت والتحت الى الفوق فتامل قال المص لاستحال ان يحصل من المجموع سطح كري متصل لانه قد ثبت
في مقامه ان ملاقاة كرة بكرة لا يمكن الا بنقطة واحدة فاذا كانت الملاقاة بنقطة واحدة يكون بينها فرجة فاذا
فرض ملاقات كرات بعضها ببعض يجب ان يكون بينها فرجة فلم يحصل من مجموعها جسم واحد متصل وايضا
يلزم ان يكون تلك الفرج خالية فيلزم الخلاء وهو محال **قوله** لا يخفى عليك اه يمكن دفع هذا البحث بان
الثابت فيما سبق هو انه لا يجوز على الفلك الحركة الاينية والمراد بالحركة الاينية هو مفارقة مكان واخذ مكان
آخر وهو يلزم ذلك لان بعض الاجزاء اذا كان على شكل كري وفرض انه يعود على الشكل الطبيعي يلزم ان يتغير
مكان الكل او ينقص واذا زاد مكان الكل يلزم الحركة الاينية الا ترى ان الشمعة اذا كعبت ثم جعلت كرة
فلا يكون مكانها في تينك الصورتين واحدة بحيث لا يزيد ولا ينقص بل لا يتبدل مكانه سواء كان المكان
سطحيا او بعدا **قوله** ودعيه اه يمكن ان يقرر ان الفلك وان كان بسيطا لكن ثبت عندهم ان حركة الفلك
ليست طبيعية عندهم بل تكون ارادية فاذا كانت ارادية فيجوز ان يخصص تلك الحركة بجهة معينة دون اخرى
بواسطة اعتقاد النفع في الحركة في تلك الجهة دون اخرى ولو فرض ان تلك الحركة طبيعية فيجوز ان يكون مخصص
جهة معينة الصورة النوعية كما ان النار والارض بسيطان والحال ان احدهما طالبة للفوق والاخرى جهة التحت
قوله وايضا اذا تحرك البسيط اه اعلم ان الجسم المتصل الواحد الذي ليس فيه مفصل بالفعل لا يكون له جزء مقداري
بالفعل بل بالقوة فقط لانه لو كان له جزء مقداري بالفعل يلزم ان لا يكون متصلا واحدا بالفعل فاطلاق الجزء على الجزء المقداري
للمتصل الواحد ان يكون بالمسامحة والمجاز وايضا جزء الشي مقدم على الكل بحسب الوجود والجزء المقداري للشي متاخر عنه
بحسب الوجود لانه يجب اولا وجود الجسم المتصل الواحد بالفعل يصح تحليله الى الاجزاء المقدارية فاطلاق
الجزء على الجزء المقداري مقدمة على ذات الكل والمتاخر عن الكل انما هو وصف الجزئية لذلك الجزء المقداري لا ذات الجزء المقداري
فالكلام فا . حاصله ان المتصل الواحد ليس فيه ذوات اجزاء مقدارية بالفعل لانه لم يطرء في المتصل الواحد انفصال
لم يتحقق ذوات مقدارية بالفعل فيكون تبتل طرء الانفصال ذات واحدة مقدارية قابلة للتحليل الى الذوات
المتعددة وبعد التحليل لا تبقى الذات الواحدة بل تنعدم وتحدث ذوات متعددة فليس هناك ذات واحدة
مشتملة على الذوات المتعددة بالفعل اذا عرفت هذا فنقول ان الجسم المتصل الواحد يتعلق به صورة نوعية
مقتضية لمقدار المعين وشكله المعين كالكرة مثلا فان صورتها النوعية اقتضت شكلها المعين ومقدارها
المعين وليس في ذلك الجسم اجزاء بالفعل حتى يتوجه عليه ان هذا الجزء اختص بهذا الموضع وذلك الجزء بذلك

مح بل تلك فصل واحدي ويتفرع على وجود ذلك الجسم الذي فرض النقطة في وسطه وغيره
وفرض الاجزاء في محيطه ويتفرع عليه ايضا اذا تحرك على نفسه بسبب صورته النوعية لا يكون النقطة مفروضة
فيه قبل الحركة سوى النقطتين دائرة وتتفاوت الدوائر بالصغر والكبر باعتبار النقاط التي كانت متفرقة على
وجود ذلك الجسم في الوسط وغيره على ما عرفت ويكون النقطتين متفرعا على اقتضاء صورته النوعية
بهذا الوجه الخاص وعلى اقتضاء حركته بهذا الوجه الخاص ولا يرد عليه ما ذكره الشيخ بقوله وانت تعلم ان الا
صورته النوعية صارت علة لهذه الحركة الخاصة ابتداء وليست هي مقتضية لكون هذه النقطة راسمة لدائرة عظيمة وتلك
راسمة لدائرة صغيرة بل هذه النقطة لما كانت مفروضة في وسط الجسم المتحرك مثلا وتلك النقطة في غير وسطه
على ما مر لزم منه رسم دائرة صغيرة وان خرى دائرة كبيرة وقولهم ان نسبة الفاعل الى الجميع على السوية ليس معناه
ان فاعلا معينا لا يقتضي الا معلولا معينا حيث لا والنار مقتضية للحرارة والماء للبرودة وليس نسبتها الى الحرارة
والبرودة على السواء بل معناه ان ذات الفاعل كما هو فاعل من غير ملاحظة استجماع الشرائط يكون نسبتها
الى المعلولات المنفصلة عنها سواء **قوله** ولا اثر لقطرة اصلا الى آخر الكلام فانه لو لم يكن لقطرة من القطرات
النازلة تاثير في نقر الحجر لزم ان يكون حال القطرة النازلة آخرا مثل حال القطرة النازلة اولا بلا تفاوت
اصلا وكذلك حال جميع القطرات النازلة يكون مثل حال القطرة النازلة اولا فاذا كانت حال كل قطرة مثل حال
القطرة الاولى في عدم التاثير في نقر الحجر فمن اين يحصل نقر الحجر فلا بد من ان يكون لكل قطرة تاثير لكن لقلة
اثر ذلك التاثير لا يكون اثره محسوسا فاذا اجتمع اثر تلك التاثيرات يحصل له قدر محسوس ومما ذكرنا
يظهر فساد ما ذكره القائلون بالجزء من ان كل جزء من الاجزاء التي لا تتجزى ليس له مقدار وانه اذا اجتمعت
يحصل للمجموع مقدار لانه اذا لم يكن لشيء من الاجزاء مقدار ... كيف يحصل للمجموع مقدار فلا بد ان
يكون لكل جزء جزء مقدار صغير يحصل من اجتماع تلك المقادير الصغيرة مقدار كبير عند القائل به
ونحن على بصيرة **قوله** ولا يصح حمله على المعنى الاعم اه يمكن ان يكون الحكم بعدم الصحة مبنيا على توهم ان
الحيز اذا لم يكن بمعنى الحيز بل بمعنى الجزء المحاذات فيجوز ان يتبدل الحيز بحركة الدورية بدون اقتضاء الميل
المستقيم الى الحيز الطبيعي فلا بد من حمل الحيز على المكان حتى يلزم من تبدل الميل المستقيم الحيز الطبيعي وهذا
توهم فاسد لانا اذا فرضنا ان للصورة الفلكية حيزا طبيعيا وللصورة الكائنة حيزا طبيعيا آخر
فلا يصح ان يكون الحيز الطبيعي لاحدهما غير الحيز الطبيعي للآخر فلا بد من تبدل وضع الكل بما هو كل لا بتبدل وضع
الاجزاء فقط وتبدل وضع الكل بما هو كل لا يتصور بدون خروج الكل عن مكانه فلا بد من الحركة المستقيمة
والميل المستقيم فظهر مما ذكرنا انه يصح حمل الحيز ههنا على المعنى الاعم **قوله** قيل عليه لا نسلم ... ان

لان الوصول لابد له من فاعل مع ان كل فاعل يجب ان يكون وجوده مجتمعا مع وجود معلوله فالكلام في العلة الفاعلية الموصلة لا في العلة المعدة له اذا اطلق الميل على العلة الموجبة اذا عرفت هذا فنقول العلة الفاعلة للوصول يجب ان تكون موجودة آن الوصول ولا يجوز ان يكون علة الوصول فاعل للاوصول موجودا في ذلك الآن فيلزم ان يكون علة الوصول واللاوصول موجودين في ذلك الآن فيلزم ان يكون الجسم في آن واحد بالقياس الى حد واحد واصلا ومفارقا وهو محال بالبديهة فلا بد ان يكون فاعل اللاوصول في آن آخر وسياق الكلام الى آخر الدليل **قوله** وفيه نظر آه يمكن ان يقال ان الحركة لا بد لها مما فيه الحركة ومما اليه الحركة على ما حقق في موضعه وما فيه الحركة وهو المسافة في الحركة الاينية وما اليه الحركة وهو ما انتهى اليه الحركة من حدود المسافة الغير المنقسمة فاذا آن ما انتهى اليه الحركة يكون منقسما ويقع فيه الحركة يلزم ان يكون ما فرض انه ما ينتهي اليه الحركة بعينه ما فيه الحركة فيلزم خلاف الفرض وهذا الذي ذكرناه مفصلا هو محصل ما ذكره الشيخ بقوله وقد يقع الحد الذي هو منتهى الحركة آه وبالجملة لا معنى لانقسام الوصول بالقياس الى الحد دون المسافة الا نفس المسافة كما بينا **قوله** ثم انه اقام الحجة آه قال فخر المدققين محصلها على ما في شرح الاشارات والمحاكمات ان الوصول انما هو بالحركة والحركة انما هي عن علة موجودة فهي باعتبار كونها مزيلة للمتحرك عن حد ما ومقربة له الى حد آخر يسمى ميلا اذ الميل هو الميلان والانصراف عن حد ما وهي علة الوصول باعتبار الايصال ولا يسمى بهذا الاعتبار ميلا والحاصل ان اصل الميل علة لزوال المتحرك عن حد باعتبار وعلة للوصول باعتبار آخر والتغاير بين الاعتبارين ظاهر اذ الايصال غير الازالة والتقريب والعلة الموجودة ان بطلت آنية فاذا انصرف المتحرك عن ذلك الحد الذي وصل اليه فلا بد من ميل آخر اذ الميل الاول كان مقربا للمتحرك الى ذلك الحد وموصلا اليه ولا شك ان الميل الموصل والميل المزيل متنافيان فلا يمكن ان يكون حدوث آن الميل الثاني هو آن الوصول لامتناع اجتماع ميلين متنافيين في آن واحد فبينهما زمان السكون ولا يخفى انه لا بد من تقييد اختلاف الحركة والا انتقض بالحدود المفروضة والنقض يتوجه على ما اشتهر من انه يجوز ان يكون الميل معه فلا يكون باقيا ان الوصول هذا كلامه وفيه نظر اما اولا فلانا سلمنا ان الاستدلال انما هو على وجود السكون بين الحركتين المختلفتين لا مطلقا لكن انا نخص بقوله هذا الاستدلال بعينه جار في الحدود المفروضة في المسافة لان الوصول الآني بالحد انما يكون بالميل الموصل الذي يكون ذلك الميل في آن الوصول وزوال الوصول عن ذلك الحد لا يصح ان يكون بهذا الميل والا يلزم ان يكون الجسم الواحد بالنسبة الى حد واحد واصلا ومفارقا معا في آن واحد وهو محال بالبديهة فلا بد من ميل آخر مزيل للمتحرك عن ذلك الحد ولا شك ان الميل الموصل والميل المزيل متنافيان ولا يمكن

انما يكون ان حدوث الميل الثاني هو آن الوصول لامتناع اجتماع ميلين مختلفين في [illegible] زمان
السكون فالنقض وارد والتقييد لاختلاف الحركة عن ورود النقض عليه ويمكن الحل [illegible] علمنا ان
الميل الذي يفعل الوصول في آن لا يجوز ان يكون [illegible] ميل بعينه فاعلا للزوال [illegible] عن ذلك الحد
بعينه وانما يلزم ان يكون الجسم الواحد بالقياس الى حد واحد واصلا ومفارقا معا في آن [illegible]
بالبديهة فلا بد من ميل آخر في آن اللاوصول فالذي يسلم هو ان ذلك الميل الآخر الذي يفعل اللاوصول
يجب ان يكون بعد آن الوصول وهذا يتصور على وجهين احدهما ان يكون ذلك الميل الآخر في آن بعد ذلك
الآن فان اريد الاول فممنوع حتى يثبت بالبرهان وان اريد الثاني فهو مسلم ولا يلزم تخلل السكون فحينئذ
يكون اللاوصول حادثا في نفس الزمان الذي بعد آن الوصول فحدوث اللاوصول الذي هو عدم
الوصول ليس لا آني ولا تدريجي لانه قد ثبت عند المحققين ان حدوث الاشياء على ثلثة اوجه احدها
دفعي وثانيها تدريجي وثالثها لا دفعي ولا تدريجي بل هو في نفس الزمان وبذلك يندفع ما يقال ان
زوال الآني يكون آنيا لانه يجب ذلك لان زوال الآن وعدمه لا يكون آنيا ولا تدريجيا بل يكون
في نفس الزمان الذي بعد ذلك الآن على ما حقق في موضعه واما ثانيا فلان ما ذكره بقوله وما يقال يتوجه
عليه ما اشتهر آه ليس متوجها لان المراد بميل الوصول فاعل الوصول والفاعل يجب اجتماع وجوده
مع وجود معلوله وبالجملة ان الوصول معلول فلا بد له من علة موجودة وكل علة موجودة يجب اجتماع وجودها
مع وجود معلولها نعم العلة المعدة لا يجتمع وجودها مع وجود معلولها لكن ليس الكلام في العلة المعدة ففاعل
الوصول يكون موجودا في آن ولا يجوز ان يكون فاعل الوصول بعينه فاعل اللاوصول اذ يكون فاعل الوصول
مجتمعا مع الوصول في آن الوصول والا يلزم الحجة المذكورة فالمستدل اطلق لفظ الميل على فاعل الوصول واللاوصول
فالاعتراض عليه بان الميل يجوز ان يكون علة معدة ناشئ من الغفلة عن البحث واعلم ان القول بتخلل السكون
بين الحركتين المستقيمتين انما هو مذهب ارسطو ومتابعيه واما افلاطون وشيعته فلا يقولون به على ما ذكره المحقق الطوسي في
شرح الاشارات قوله بعيد جدا آه وجه البعد هو ان الحجة على ذلك المطلب قسمان احدهما حجة مشهورة و
اعتبر فيها كون اللاوصول آنيا ويكفي فيها ذلك ولا يحتاج الى التمسك بالميل لان حاصلها ان الوصول الثابت
للمتحرك انما ثبت في آن ولا يجوز ان يثبت له اللاوصول في ذلك الآن بعينه لكون الجسم الواحد في آن واحد
بالقياس الى حد واحد واصلا ومفارقا معا وانه محال فلا بد ان يكون اللاوصول ثابتا له في آن آخر وسياق
الكلام الى آخر الدليل وهذا الدليل على تقدير تسليم المقدمات تام ولا يحتاج فيه الى التمسك بالميل وثانيهما حجة
غير مشهورة وهي حجة الشيخ على ما نقلنا عنه وقد عرفت ان حجة الشيخ لا يكون فيها التمسك الى كون اللاوصول

آنیا انما یتم بعد دلیل التقدیر تسلیم المقدمات فما فعله المص لیس ببعید لانه عدل عن الحجة المشهورة وسلک الشیخ مع التمسک بکون اللاوصول آنیا فالتمسک لغو وکان لفظة جدا فی قوله بعید جدا اشارة الی لزوم الاستدراک ویمکن ان یوجه کلام المص بانه [illegible] الوصول آنیا دلیل الشیخ وهو انما یتم بعد کون [illegible] آنیا لانه لو لم یکن اللاوصول آنیا بل [illegible] زمانیا یتوجه المنع علی قوله بینهما زمان السکون لان هذا انما یتم لو ثبت حدوث کون المیل الثانی فی آن آخر غیر الآن الاول فعلی هذا التقدیر یلزم ان یکون بینهما زمان السکون واما اذا لم یجب ان یکون المیل الثانی حادثا فی آن بل جاز حدوثه فی الزمان الذی بعد الآن الاول فلا یلزم زمان السکون اصلا لان المیل الاول یکون حادثا فی آن الوصول والمیل الثانی یکون حادثا فی الزمان الذی بعد الآن الاول ولا یکون ح بین ذلک الآن والزمان الذی بعده شیء حتی یتصور فیه الحرکة والسکون وبالجملة لو تم کون اللاوصول آنیا یتم الحجة المشهورة والحجة الغیر المشهورة جمیعا واما اذا لم یتم کونه آنیا فلا یتم شیء من الحجتین فتبصر ولا تکن من الغافلین **قوله** وذلک یوجب سکون الجبل قد یتوهم ان سکون الجبل انما یلزم لو کانت الحرکة الهابطة للحبة ذاتیة وهو غیر لازم لجواز ان یکون حرکتها الهابطة بحرکة الجبل فیکون عرضیة کحرکة جالس السفینة ولا منافاة بین السکون الذاتی للحبة والحرکة العرضیة لها فالزمان الذی یکون زمان سکون الحبة فیه هو بعینه زمان حرکة الجبل وهو جائز کما ان زمان جالس السفینة هو بعینه زمان حرکة السفینة وفیه نظر لان الحجة المشهورة والحجة التی ذکرها الشیخ لو تمتا لدلتا علی سکون الجبل سواء کانت الحرکة الهابطة للحبة ذاتیة او عرضیة لان محصل الدلیل انه اذا تحقق الوصول واللاوصول لجسم واحد بعینه فلا یجوز ان یکونا ثابتین له فی آن واحد والا یلزم ان یکون جسم واحد بالقیاس الی حد واحد واصلا ومفارقا وهو محال فلا بد ان یکون الوصول فی آن واللاوصول فی آن آخر ولا یجوز تتالی الآنین فلا بد ان یکون بینهما زمان السکون الذی یکون ذلک الزمان قبل تحقق اللاوصول اذا عرفت هذا فالحبة الواصلة الی الجبل ثبت لها الوصول بالقیاس الی حدود المسافة التی تحرک فیها الجبل ولا تفاوت فی ذلک الوصول بین الجبل والحبة کما ان للجبل وصول بالقیاس الی حدود المسافة کذلک الحبة الملاقیة له وصول بالقیاس الیها بلا تفاوت من حیث ثبوت الوصول له فزوال الوصول الذی هو اللاوصول انما یکون فی آن آخر بعد آن الوصول ولا یجوز تتالیهما فلا بد ان یکون بینهما زمان وذلک الزمان یکون قبل اللاوصول فیلزم ان یکون الجبل والحبة ساکنین فی ذلک الزمان وبالجملة خلاصة الدلیلین جاریة بلا شبهة

في محل النزاع ونظير لزوم سكون الجبل ما اورده الشيخ في لزوم سكون كرة مشدودة في دولاب
فوقها سطح مستو تماس الكرة بنقطة في كل دورة فانه يلزم سكون الكرة بحصول [illegible] بين فيها
وهي الحركة الهابطة والصاعدة واجاب بالتزام [illegible] وفيه نظر لان التزام هذا السكون مثل التزام
سكون المتحرك الذي الزمه القائلون بالجزء بل اشد [illegible] متصادمان بالبديهة [illegible] يلزم سكون [illegible]
الكرة بسبب الوصول واللاوصول والنزول والصعود لزم ان لا يجري الكرة بعضها متحركة على نفسها
بحيث تماس كرة اخرى فوقها بنقطة في الكرة نقطة من الكرة المتحركة على نفسها تماس نقطة في الكرة الفوقانية
فيحصل له الوصول ثم يزول ذلك الوصول ويحصل نقطة اخرى تصل الى تلك النقطة وهكذا فيحصل الوصولات
والنزولات والصعودات بالقياس الى كل جزء جزء من الكرة المتحركة على نفسها وبالقياس الى كل نقطة
منها فيلزم ان يتحقق الازمنة الكثيرة للسكون بحيث يكون زمان حركتها معدوما فيها فلا يحس حركتها اصلا و
لا يجوز التزام السكون فيما اورده الامام الرازي من النقض بتماس الكوكب بنقطة الاوج عند كونه
في ذروة التدوير على اوج حامل وبنقطة الحضيض عند كونه في حضيض التدوير في حضيض حامل
لانه لا ساكن في الافلاك عندهم فيه الحق في الجواب ان ايقة لزوم السكون انما هو بين الحركتين المختلفتين
الذاتيتين كما صرح به الش وحركة الكوكب بحركة فلكية عرضية لا ذاتية وبه يندفع النقض السابق اذ حركة
الكرة المبرودة على الدولاب بحركة الدولاب عرضية كحركة الكواكب فلا نقض انتهى وفيه نظر لانه لا فائدة
من تصريح الش فانه لا نزاع في ان [illegible] من قال ان بين حركتين مستقيمتين سكونا اراد بهما الحركتين الذاتيتين
بل النزاع في ان الدليل الذي اقيم على هذا المطلب جار في كل حركتين سواء كانتا ذاتيتين اولا بل جار في حركة
واحدة وايض على ما عرفت ورد على ما قال المص ان سكونها آتي فيه بحث لان الحجة التي ذكرها المص على لزوم
السكون بين الحركتين المستقيمتين انما دلت على وجوب زمان والسكون بينهما على تقدير تماس الحبة الجبل
فهذا الاستثناء من العقول عن البحث **قوله** على وجوب زمان السكون بين الحركتين المستقيمتين لو تم
هذا الدليل على وجوب سكون الجبل في المثال المفروض وهو ظ **قوله** وللخصم ان يقول آه يعني ان الميل العرضي
هو ما لا يقوم بالمتحرك بل لما يجاوره والميل الذاتي هو ما يكون قائما بالمتحرك سواء كان مستفادا من الخارج
ام لا كما ان الميل الصاعد للحجر المرمي الى فوق قائم به مع انه مستفاد من القاسر والميل الهابط في الحبة
قائم بها غاية ما في الباب ان يكون مستفادا من الخارج فيلزم اجتماع الميلين الذاتيين المتنافيين و
يمكن ان يقال سلمنا ان الميل الهابط لا يكون قائما بالحبة بل يكون قائما لما يجاورها وهو الجبل لكن مع
ذلك يلزم سكون الجبل ايضا وبيان ذلك ان الجبل النازل يحصل له الوصول واللاوصول بالقياس

الى تلك الحدود ونهاية ما في الباب ان ميل الوصول وميل اللاوصول قائم بالجبل لا بالجنة فيكون الميل عرضيا بالنسبة الى الجنة وقيام الميلين المتنافيين بالجبل وبحركة الجنة لا ينقص بنهايته ثم لا نا نقول ان الجنة لها الوصول بالنسبة الى الحد الذي انتهى اليه الحركة الصاعدة فلها الوصول في آن ولها لا وصول ايضا وهو زوال الوصول عن ذلك الحد ثم انه نزل مع الجبل فثبت لها الوصول واللاوصول ولا يصح اجتماع الوصول بالقياس الى حد واحد لانهما متنافيان والمتنافيان لا يصح اجتماعهما في محل واحد سواء كانت العلة الواحدة والعلل المتعددة قائمة بذلك المحل ام لا ولما لم يصح اجتماع الوصول واللاوصول بالقياس الى حد واحد في آن واحد والا يلزم كون الجسم الواحد بالقياس الى حد واحد واصلا ومفارقا معا في آن واحد فلا بد ان يكون الوصول ح في آن واللاوصول في آن آخر بعده ولا يجوز تتاليهما فلا بد ان يكون بينهما زمان وذلك الزمان هو زمان سكون الجبل والجنة معا على ما سبق في الحاشية السابقة

قوله وقد يجاب ايضا الخ يمكن دفع هذا بان يقال انا نفرض سكون الجبل في حد تقاسر اليه بين وصول الجنة اليه ونفرض ايضا ان يكون رفع القاسر عنه ووصول الجنة اليه يكونان في ان واحد وح يلزم سكون الجبل في الزمان الذي يكون بين ان الوصول واللاوصول للجنة وقد يدفع ايضا بان الجنة مذكورة بطريق التمثيل والمقصود انه يلزم سكون الجبل ملاقاة الجسم الصغير المتوازي اي فوق بان فيها قوة بحيث يمكن ان لا يرجع

الحمد لله العظيم والصلوة والسلام على رسوله الكريم وعلى آله وصحابه ذي المجد والتكريم بتاريخ دهم رجب المرجب ۱۲۶۸ سنه هجري تمام شد حاشيه ميبذي كه مع [illegible] جميله وخالى از حشو ونقائص نديله است به تصحيح تمام وتنقيح مالا كلام جناب مولوي [illegible] احمد صاحب لا زالت شموس افاداته على رؤس الطالبين

[illegible]	[illegible]	غلط	صحیح
۹	۱۲	الافلاقیین	الاشراقیین
	۱۷	بالمعنی الثانی	بالمعنی الاول لکنه موجود فی الخارج بالمعنی الثانی
	۹	الموضوع	موضوع
۲۲	۶	بالفصیلة	الفصلیه
ایضا	۸	الفصیله	الفصلیة
۳۲	۱۷	الاشاه	الاشارة
۳۹	۱۲	مما	مما
۵۱	۲۴	انکس	العکس
۵۶	۹	بوعدم	بوعدم الوصول [illegible]